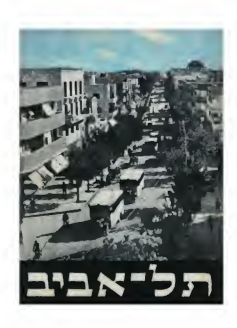
PaRDeS

Zeitschrift der Vereinigung für Jüdische Studien e.V.

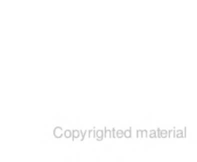


100jähriges Jubiläum Tel Avivs

100th Anniversary of Tel Aviv

(2009) Heft 15

Universitätsverlag Potsdam



PaRDeS
ZEITSCHRIFT DER VEREINIGUNG FÜR JÜDISCHE STUDIEN E.V.

HERAUSGEGEBEN VON REBEKKA DENZ, ALEXANDER DUBRAU UND NATHANAEL RIEMER
IM AUFTRAG DER VEREINIGUNG FÜR JÜDISCHE STUDIEN E.V. IN VERBINDUNG MIT DEM INSTITUT FÜR JÜDISCHE STUDIEN DER UNIVERSITÄT POTSDAM

100jähriges Jubiläum Tel Avivs

100th anniversary of Tel Aviv

(2009) HEFT 15
UNIVERSITÄTSVERLAG POTSDAM

ISSN (print) 1614-6492
ISSN (online) 1862-7684
ISBN 978-3-86956-012-0

Bibliografische Information der Deutschen Nationalbibliothek:
Die Deutsche Nationalbibliothek verzeichnet diese Publikation in der Deutschen Nationalbibliografie; detaillierte bibliografische Daten sind im Internet über http://dnb.d-nb.de abrufbar.

Universitätsverlag Potsdam 2009
Am Neuen Palais 10, 14469 Potsdam
http://info.ub.uni-potsdam.de/verlag.htm
Tel.: +49 (0)331 977 4623 | Fax: - 4625 | verlag@uni-potsdam.de

Redaktion:
Rebekka Denz (Artikel, denz@bundism.net)
Alexander Dubrau (Artikel, alexander.dubrau@hfjs.uni-heidelberg.de)
Nathanael Riemer (Artikel, nriemer@uni-potsdam.de)
Daniel Jütte (Rezensionen, daniel.juette@gmail.com)
Jan Schultheiß und Momme Wachsen (englisches Lektorat)
Dr. Sigrid Senkbeil (Lektorat und Layout, senkb@uni-potsdam.de)

Redaktionsadresse: Universität Potsdam, Institut für Jüdische Studien
Am Neuen Palais 10, 14469 Potsdam

Redaktionsschluss: Heft 16 (2010): 01.03.2010
Es wird um Einsendung von Beiträgen gebeten. Die Redaktion behält sich das Recht vor, Beiträge abzulehnen, in geteilter Form zu drucken oder nach Rücksprache zu kürzen. Die veröffentlichten Texte spiegeln Meinungen und Kenntnisstand der Autoren. Sie geben nicht unbedingt die Meinung der Herausgeber bzw. der Gesamtredaktion wieder.

Umschlagabbildung: Rückseite der vom Keren Hajessod 1936 in deutscher Sprache herausgegebenen Broschüre *Tel-Aviv* von A.Z. Ben Jischai. Die verwendete Aufnahme stammt von Zoltan Kluger. Sie zeigt die obere Hälfte der Allenby-Straße in südlicher Richtung. Im Bildhintergrund die Kuppel der 1926 erbauten großen Synagoge. Es wird Philipp Messner für die Bereitstellung der digitalen Vorlage gedankt.

Druck: docupoint GmbH Magdeburg

ISSN (print) 1614-6492
ISSN (online) 1862-7684
ISBN 978-3-86956-012-0

Zugleich online veröffentlicht auf dem Publikationsserver der Universität Potsdam
URL http://pub.ub.uni-potsdam.de/volltexte/2009/3460/
URN urn:nbn:de:kobv:517-opus-34600
[http://nbn-resolving.de/urn:nbn:de:kobv:517-opus-34600]

100jähriges Jubiläum Tel Avivs

Editorial

Seit Anfang April diesen Jahres feiert Tel Aviv sein 100jähriges Jubiläum. Bei über 400 verschiedenartigsten Veranstaltungen in dieser israelischen Stadt und in unzähligen Orten außerhalb Israels wird 2009 über deren Geschichte resümiert, reflektiert sowie (kritisch) diskutiert. Dabei wird nicht nur die Geschichte der Stadt thematisiert, sondern gerade auch die Gegenwart und insbesondere deren Zukunft.

Aus diesem Anlass weist die diesjährige Ausgabe von PaRDeS den Themenschwerpunkt *100 Jahre Tel Aviv / 100th anniversary of Tel Aviv* auf. Israelische, (zeitweise) in Tel Aviv oder in anderen Ländern tätige Wissenschaftlerinnen und Wissenschaftler nähern sich aus mitunter sehr unterschiedlichen Perspektiven und Wissensbereichen der Geschichte und Gegenwart dieser größten israelischen Stadt.

Anita Shapira eröffnet mit *Tel Aviv, a White City on the Sands* den insgesamt sieben Artikel umfassenden Themenschwerpunkt. In ihrem Beitrag umreißt sie die Entstehungsgeschichte der israelischen Großstadt bis zur Gründung des Staates Israel 1948. Shapira geht dabei insbesondere auf zionistische Ideen bei der Stadtgründung und deren (stellenweise nicht) erfolgte Realisierung ein.

In den 1920er und 30er Jahren wird das modernisierte Hebräisch zur Triebfeder bei der Herausbildung einer neuen säkular-jüdischen Kultur in Palästina. Innerhalb dieses Prozesses nimmt gerade die jungen Metropole Tel Aviv eine bedeutende Rolle ein. Philipp Messner beschreibt in seinem Beitrag *Tel Aviv und die Revolution des hebräischen Schriftbilds* diese Umwälzungen auf der graphisch-ästhetischen Ebene des hebräischen Schriftbildes.

In ihrem Artikel *Von der Einwanderung der Jekim zu ihrer politischen Partizipation bei den Wahlen zum Tel Aviver Stadtrat im Jahr 1936* zeigt Sarah Wittkopf anhand des Publikationsorgans *Mitteilungsblatt* der *Irgun Olej Merkas Europa* welchen Widerständen die Einwanderer aus den deutschsprachigen Ländern bei der Mitgestaltung der Politik in Palästina ausgesetzt waren. Im Zentrum der Auseinandersetzungen in Tel Aviv steht der Spitzenkandidat der Einwandererorganisation Felix Rosenblüth.

Im vierten Artikel *Building a Modern Jewish City: Projects of the Architect Wilhelm Zeev Haller in Tel Aviv* stellt Ulrich Knufinke Kontinuitätslinien und -brüche im architektonischen Schaffen Wilhelm Zeev Hallers zwischen Europa und Tel Aviv dar.

Dabei kontextualisiert der Autor die Analyse der umgesetzten Entwürfe des Architekten im „Boom" Tel Avivs der 1930er Jahre.

Die Faszination der Großstadt Tel Aviv schlägt sich auch in der israelischen Literatur nieder. Elvira Grözinger geht in ihrem Beitrag *Tel Aviv in der neueren israelischen Literatur: Von der „Weißen Stadt am Meer" zum „Moloch"* der Frage nach, warum die Metropole zum Anziehungspunkt für Literaten wurde.

Nir Mualam behandelt in *Debating Historic Preservation in Israel: The Case of Tel Aviv* die Praxis und den Umgang mit Denkmalschutz und Stadtplanung in Tel Aviv. Er diskutiert die in den USA verbreiteten Ansätze in Vergleich mit den in Israel beziehungsweise speziell in Tel Aviv gängigen Vorgehensweisen.

Mit *Regulating Public Space: The „Religious" Beach of Tel Aviv* schließt der diesjährige Themenschwerpunkt. Yona Ginsberg berichtet in ihrem Beitrag sehr anschaulich von ihren ethnologischen Beobachtungen im Sommer 2007 über einen orthodoxen Badestrand in Tel Aviv. Den Hintergrund ihrer Untersuchung bilden Reflexionen über öffentliche und private Orte im städtischen Raum.

Rick Kuhn beschäftigt sich in seinem Artikel außerhalb des Themenschwerpunkts mit der politischen Parteienlandschaft Galiziens um die Wende vom 19. zum 20. Jahrhundert. In *Jüdischer Antizionismus in der sozialistischen Bewegung Galiziens* stellt er Diskussionen um den Zionismus in verschiedenen Parteien der Region dar und geht dabei insbesondere auf die Rolle Henryk Grossmanns ein.

Zwei Essays zum Thema *Jüdische Friedhöfe in Europa – Ein Plädoyer für Online-Dokumentationen* von Nathanael Riemer bzw. der englischsprachige Beitrag *What did Cain say to Abel?* von Admiel Kosman folgen auf die sieben Beiträge im Themenschwerpunkt. Rezensionen und Mitteilungen beschließen das Heft.

Mit dieser Ausgabe verabschieden wir die langjährigen Herausgeber Alexander Dubrau und Nathanael Riemer. Ihnen beiden sei an dieser Stelle nachdrücklich für ihre hervorragende Arbeit gedankt. Zugleich begrüßen wir Grażyna Jurewicz, die gemeinsam mit Rebekka Denz ab dem kommenden Jahr als Herausgeberin fungieren wird.

Zu danken haben wir den beiden Lektoren der englischsprachigen Beiträge Jan Schultheiß und Momme Wachsen. Ein besonders herzlicher Dank ergeht auch dieses Jahr wieder an Frau Dr. Sigrid Senkbeil für die umsichtige und sorgfältige Erstellung des Layouts von PaRDeS.

Rebekka Denz, Alexander Dubrau und Nathanael Riemer

100th anniversary of Tel Aviv

Editorial

Since the beginning of April this year, Tel Aviv has been celebrating its 100th anniversary. The history of this city has been summarised, reflected upon and (critically) discussed during 2009 in over 400 different events in this Israeli city and other numerous places outside of Israel. During these events not only was the history of Tel Aviv discussed but also its presence and in particular its future.

For this reason this year's edition of PaRDeS has chosen *100th anniversary of Tel Aviv / 100 Jahre Tel Aviv* as its focus. Israelis scholars, some in Tel Aviv (at times) and others in other countries, approach the subject of the history and present of Israel's biggest city from very different perspectives and from different areas of expertise.

Anita Shapira opens with her article *Tel Aviv, a White City on the Sands*, (following her article are six others discussing the focus topic). In her article she outlines the birth and development of this Israeli city until the creation of the State of Israel in 1948. Shapira talks especially about the Zionist idea in the creation of the town and its (in places not) successful realisation.

In the 1920s and 30s the Modern Hebrew language was the driving force behind the development of a new secular Jewish culture in Palestine. During this process the young metropolis Tel Aviv took on an important role. Philipp Messner describes these revolutions on the graphic-aesthetic level of the Hebrew typeface in his article *Tel Aviv und die Revolution des hebräischen Schriftbildes (Tel Aviv and the revolution of the Hebrew typeface).*

Sarah Wittkopf, using the publication *Mitteilungsblatt* of the *Irgun Olej Merkas Europa* demonstrates, in her article *Von der Einwanderung der Jekim zu ihrer politischen Partizipation bei den Wahlen zum Tel Aviver Stadtrat im Jahr 1936 (From the immigration of the Yekim to their political participation in the elections to the Tel Aviv town council in 1936)* which obstacles the immigrants from German speaking countries had encountered trying to actively participate in the politics of Palestine. At the centre of this dispute, in Tel Aviv, was the top candidate of the immigration organisation, Felix Rosenblüth.

In the fourth article *Building a Modern Jewish City: Projects of the Architect Wilhelm Zeev Haller in Tel Aviv*, Ulrich Knufinke depicts the continuation lines and breaks in the architectural works of Wilhelm Zeev Haller between Europe and Tel Aviv. In the process the author puts into context the analyse of the implemented blue prints chosen by the architect in Tel Aviv's "boom" years, in the 1930s.

The fascination with the city of Tel Aviv is to be found in Israeli literature as well. Elvira Grözinger discusses in her article *Tel Aviv in der neueren israelischen Literatur: Von der „Weißen Stadt am Meer" zum „Moloch" (Tel Aviv in modern Israeli literature: From the "white city on the sea" to the "Moloch")* the question, why did this metropolis become the centre of attraction for literature?

Nir Mualam deals with the practise and association with the protection of monuments combined with town planning in Tel Aviv in *Debating Historic Preservation in Israel: The Case of Tel Aviv.* He discusses the approaches that are wide spread in the USA compared with the procedures in Israel or more specifically in Tel Aviv.

Regulating Public Space: The "Religious" Beach of Tel Aviv closes this year's chosen theme. Yona Ginsberg reports in her article about her very interesting ethnological observations from a beach used by orthodox Jews in Tel Aviv in the summer of 2007. Reflections about open and private places in city areas build the background of her research.

Rick Kuhn deals with the spectrum of political parties in Galicia at the turn of the 20th century in his article, which does not fit exactly into this year's chosen theme. In *Jüdischer Antizionismus in der sozialistischen Bewegung Galiziens (Jewish Antizionism in the socialist movement of Galicia)* he puts forward the discussions about Zionism from the different parties of the region and talks specifically about Henryk Grossmann's role.

Two essays on the topic of Jewish cemeteries follow the seven articles on this year's chosen topic, *Jüdische Friedhöfe in Europa – Ein Plädoyer für Online-Dokumentationen (Jewish cemeteries in Europe – an advocacy for online documentation)* written by Nathanael Riemer as well as the English article *What did Cain say to Abel?* by Admiel Kosman.

With this edition we would like to bid farewell to Alexander Dubrau and Nathanael Riemer, who have been editors for many years. Many thanks to you both for all your excellent work. At the same time we would like to introduce Grażyna Jurewicz, who will be working together with Rebekka Denz as editor in the coming year.

We also have to thank both the editors for the English speaking articles, Jan Schultheiß and Momme Wachsen. A very special thank you goes again this year to Dr. Sigrid Senkbeil for the careful and accurate construction of the layout of PaRDeS.

Rebekka Denz, Alexander Dubrau and Nathanael Riemer

WISSENSCHAFTLICHE ARTIKEL

Rezensionen

Religion und Philosophie

Geschichte, Kulturgeschichte und Politik

Tel Aviv, a White City on the Sands

by Anita Shapira

One warm, sunny afternoon of Passover 1909 (April 11.1909), representatives of some sixty families gathered on the dunes north of Jaffa and raffled off barren lots there to construct the small neighborhood of Ahuzat Bayit. The moment, captured on film, became emblematic: amid the blazing wastes on a Middle Eastern spring day, a European-clad group was enigmatically engaged in an endeavor unusual for this landscape.[1] The planned neighborhood was to be a garden suburb for the educated middle class who sought to give their children European-standard housing and living space. What developed in the end was a large, noisy, bustling city, sometimes clean, sometimes dirty, sometimes pleasant, sometimes unsavory, much like all large cities. The story of Tel Aviv is to a large extent the story of the Zionist enterprise: the gap between the ideal and the real, for better or for worse. One of the founding fathers once stated that there's no way to predict the actual results of one's ideas and plans. The same applies to Tel Aviv.

Tel Aviv was the "infant prodigy" of the Zionist enterprise: the name "Tel Aviv" was the Hebrew title of Herzl's utopian novel, *Altneuland*, translated by Nahum Sokolow. Sokolow, an intellectual and writer and later the president of the Zionist Organization, no doubt knew that it was problematic: the same words appear in the Bible as the name of a city on the Chebar River in today's Iraq. In Hebrew, the term "*tel*" denotes an old ruin. But Sokolow apparently was drawn by the contradiction between "*tel*", vestige of a ruin, and the promise of spring – "*aviv*" – in the name's second component. His crowning of *Altneuland* as Tel Aviv made it suitable in the eyes of the neighborhood developers, and when the council voted on a name, "Tel Aviv" won a resounding majority.[2]

Herzl did not envision Tel Aviv. He saw Haifa as the city of the future, the economic and cultural hub of the old-new land. So did many other people. Haifa had the advantages of stunning scenery, a natural port and more. But it was Tel Aviv, a city never imagined by anyone, that superseded it. I would like to tell the story of Tel Aviv through the cities that it has not been, the ideals that it has challenged.

1 Yaakov Shavit and Gideon Biger, *Ha-Historia shel Tel Aviv* [The History of Tel Aviv], Ramot Publishing, Tel Aviv University 2001, pp. 69-72.

2 On the name "Tel Aviv", see A. Druyanow (ed.), *Sefer Tel Aviv* [The Tel Aviv Book], Vol. I, The Sefer Tel Aviv Committee with the municipality, Tel Aviv 1935, pp. 140-141, 268-269.

Tel Aviv's connection to the Zionist ideal was ambivalent: in Zionist thinking, the new Jewish settlement of the land of Israel was conceived as primarily agricultural. In the space of ideas of the latter half of the 19th century in Eastern Europe, cities were considered the mother of all evil, the source of all falsehood, artificiality and exploitation that capitalism had brought to the world. Against this, the return to a more simple life was upheld, back to nature; an organic community living by the toil of its hands. The romance of Arcadia, the lost paradise of innocence before industrialization brought on alienation and migration to the big city, struck Jews as particularly attractive: Jews had always been considered urbanites, removed from the soil and manual labor. Even though there was a considerable proportion of artisans among them, the common image of Jews was of a people that does not produce goods but acts as an intermediary. The idea of making Jews productive was part of the Jewish Enlightenment heritage from the early 19th century, and it was shared by all Jews with some measure of a secular education. Towards the end of the century, socialist ideology was added to it: accordingly, Jews had to join the class of the future, the proletariat, or be crushed between the capitalists and the proletarians when the revolution dawned. The Zionist idea adopted these basic principles and added the territorial dimension: in Eastern Europe, hatred of Jews prevented their integration into the proletariat. They therefore needed a land of their own where they would be able to apply the ideas of productivization, back to nature, manual labor etc. When the Zionist fathers envisioned this picture, they imagined plowed fields where a Jewish farmer proudly walked and sowed the ground. This idyll was featured on posters produced by Keren Kayemeth LeIsrael-Jewish National Fund (KKL-JNF), one of the first institutions Herzl established to ensure that the funds of the Jewish people would be directed towards redeeming the homeland soil, i.e. purchasing land for Jewish farming settlements. The first *moshavot* (colonies) fired the Zionist imagination, radiating a new image of Jews working the land, turning the wilderness into cultivated fields and blossoming orchards. From the 1920s, the Jezreel Valley – or simply the Valley, as it was called – was the symbol of the Zionist enterprise. The Valley was the theme of songs, the destination of all VIPs who were duly ushered there to bask in the sight of a Jewish *halutz* working his land and pioneering endeavors, making the wilderness bloom.[3] Tel Aviv did not fit the romance of Arcadia. When the city fathers

3 This ideology appears in the writings of the fathers of Zionism from the days of BILU (House of Jacob, come ye and let us go [Isa. 2:5]), the first group of pioneer immigrants from the Russian Empire, in 1881. It was behind the establishment of the farming colonies by the first Zionist settlers in the country. The writings of J.H. Brenner are filled with the call to return to till the soil as an expression of the renewal of the Jewish People. One prominent advocate of manual labor was A.D. Gordon, though this was the common position of all the leaders of the Second Aliya immigration

headed by Meir Dizengoff asked KKL-JNF for a convenient loan to enable them to build their homes on the large dune that they bought with their own money, the heads of the Anglo-Palestine Bank, the financial arm of the Zionist Organization, were discomfited: KKL-JNF funds were earmarked for the purchase of land in Eretz-Israel in order to establish farming settlements, not for settling middle-class people in an urban neighborhood. Only after protracted negotiation, during which the project was almost cancelled, did KKL-JNF agree to provide assistance for urban settlement as well. Urban settlement, if at all, was meant to be the fruit of private initiative, which was suspect of capitalist ambitions and contrary to the pioneers' socialist idealism.[4]

Tel Aviv posed a challenge to Jewish pioneering: from the start, it stood as an alternative to the *halutzic* ascetic puritanism. The image of the *halutz*, in shorts, work clothes and heavy shoes with a hoe across his shoulder, was the Left's beau idéal, rivaling the Right's image of the refined, European-clad gentleman. Each type expressed a different life ethos. While the kibbutzim were proud of their asceticism and wore their poverty as a badge of honor, Tel Aviv held out temptation by its mere existence: Ahuzat Bayit already boasted the first kiosk, a Tel Aviv institution promptly replicated on every corner. It offered soda drinks and ice cream, items looked on as deplorable extravagance.[5] Soon, eateries too sprang up, along with shops offering European fashion; advertisements appealed not to the virtue of thrift, but to the concealed love of luxury that the Jews had brought from home.[6] Thus, while the kibbutz was extolled as the marvel of the social originality and creativity of the Zionist enterprise and the symbol of human progress, the great majority of Jews chose rather to live in Tel Aviv. They preferred the petit bourgeois way of life to communes. Nor, it seems, did the Jews' predilection for town life wane in the land of Israel, as evident from Tel Aviv's rapid growth: within 25

wave that spawned the future leadership of the labor movement of the fledgling State of Israel. See the autobiographical work by S. Yizhar, *Mikdamot* [Preliminaries], Zmora-Bitan, Tel Aviv 1992, which describes his father's efforts to be a farm worker or at least to live in a farming colony. See also Anita Shapira, "The Origins of the Myth of the 'New Jew': The Zionist Variety", in *Studies in Contemporary Jewry*, (ed. Jonathan Frankel), Oxford University Press, Vol. 13, 1997, pp. 253-270.

4 On the KKL-JNF loan, see Druyanow, *Sefer Tel Aviv*, above, pp. 69-87, and Shavit and Biger, above, pp. 66-9; see also Ahad HaAm on the subject in Aharon Vardi (ed.), *Ir HaPlaot, Divrei Sofrim u-Midina'im al Tel Aviv le-Yovel ha-Esrim* [The Wonder City, Writers and Statesmen Speak on Tel Aviv's Twentieth Anniversary], p. 29.

5 A good example may be found in S. Yizhar, above, pp. 107-115. On the kibbutzim and their way of life, see Anita Shapira, *Native Son*, University of Pennsylvania Press, Philadelphia 2006.

6 For a description of Jaffa and its Jewish neighborhoods in the 19th century, see Druyanow (ed.), *Sefer Tel Aviv*, above, pp. 9-66; Anat Helman, *Or ve-Yam Hikifuha, Tarbut Tel Avivit bi-Tekufat ha-Mandat* [Urban Culture in 1920s and 1930s Tel Aviv], University of Haifa Press, Haifa 2007, pp. 100-107.

years, it was already a real city.[7] Tel Aviv's very existence may have attested to Zionism's success, to the normalization that comes with nation-building, but it was also seen as a city of sin, reflecting capitalist trends and hedonism, and this in the period of nation-building itself when personal interest should have taken a back seat to national interests.[8]

Tel Aviv was a brazen challenge to other cities. Firstly, to Jaffa: Tel Aviv rose as a suburb of Jaffa. Jaffa was an old-new city that developed in the 19th century under the rule of Egyptian Ibrahim Pasha, who for the first time brought relative security to the place and introduced citrus planting in the area. The shoreline between Acre and Gaza had no inlets; Jaffa offered the one bay that could serve as a port for the export of oranges. Jaffa, because of its proximity to Jerusalem, also served the Christian pilgrims who flocked to the Holy Land as steamships promoted sea travel and safety improved. Towards the end of the 19th century, a railway was built from Jaffa to Jerusalem, boosting the region's economic activity. Jaffa became an important Jewish center for those Jews (mostly Sephardi) who chose to live off their own labor rather than from Jewish charitable distributions (the *haluka*) in Jerusalem. When the Lovers of Zion movement began in 1882, and the First Aliya immigration wave arrived, many of the newcomers settled in Jaffa, seeking a way of life similar to what they had left behind. Farming the wilderness was not for them. An Ashkenazi community developed, as well as public institutions, a Hebrew high school (Gymnasia Ivrit), a conservatory, and there were even attempts to establish a theater.[9] But exotic Jaffa, with its beachfront Arab cafés, its male clientele playing backgammon, smoking water pipes, and drinking Turkish coffee out of little cups, did not meet the expectations of the immigrants: they wanted a well-planned European city without the maze of dead-end streets and lanes, without the dirt and filth, without fear of violence, with their women being able to walk the streets without being harassed. Tel Aviv was to be all that Jaffa was not: a garden city with paved streets and clean sidewalks, indoor running water (a novelty unknown to many of the Jews in their countries of origin), proper sewage, street lighting, Hebrew-language schools, and regular night-watchmen. The homes were relatively spacious, and each was surrounded by a garden. Compared to Jaffa's overcrowding, neglect and negligence of the public domain, Tel Aviv presented the ideal of a European garden city on the Mediterranean coast.

7 In 1922, Tel Aviv had 15,000 residents. In 1939, it already had 130,000. In 1921, it received the autonomous status of a local council, separate from Jaffa. In 1934, it received the status of a municipality. Maoz Azaryahu, *Tel Aviv, Ha-Ir ha-Amitit, Mythographia Historit* [Tel Aviv, the Real City, Historical Mythography], Ben-Gurion University of the Negev Press, Sde Boker 2005, p. 29.

8 See also Shavit and Biger, above, pp. 283-286; Helman, above, pp. 116-37.

9 Druyanow, *Sefer Tel Aviv*, pp. 32-66.

The red roofs of the Tel Aviv homes and the gate that closed off Herzl St. near the railway at night symbolized the boundary between Europe and the Orient, marked by the Hassan Bek Mosque and the palm trees along Jamal Pasha Blvd. – later King George Blvd. and today Jerusalem Blvd.[10]

Tel Aviv's establishment did not stymie Jaffa's development. For some years, Jaffa continued to serve as the commercial center while Tel Aviv was just a suburb. But in the 1921 riots, Arabs from Jaffa and adjoining neighborhoods fell upon their Jewish neighbors, murdering newly-arrived immigrants housed in Jaffa, as well as writer J.H. Brenner and his friends in a nearby orchard. The British authorities subsequently agreed to separate the two cities. An independent local council was established in Tel Aviv (which in 1934 became a municipality). Since then, every rise in Arab-Jewish tension saw more Jews leaving Jaffa. But ties between the two towns remained: the Mandate Administration had its seat in Jaffa. On the seam, in the commercial center on Jaffa-Tel Aviv Road, there were Arab businesses and quite a few Arab-Jewish partnerships. In Tel Aviv's markets, Arab vendors selling their goods were very popular among Jewish housewives. There was cultural interaction too: Jaffa's Arabs would attend Purim parades, the famous *adloyadas*. Despite the tensions, relations remained quite close. The Arab Revolt (1936), which among other things saw a lengthy strike of all Arab trade and acts of terror against Jews frequenting Jaffa, cut the ties between the two communities. The tangible expression of this was the erection of a wharf, named the Tel Aviv Port, to ensure continued immigration and economic activity in the area. When the violence died down, the Jews reconnected with Jaffa Port, especially for citrus exports which carried the famous "Jaffa Oranges" label. After the UN Partition Resolution of November 29 1947, the violence resumed. For months, shots were fired from Jaffa at Tel Aviv and vice versa, causing a wave of Jewish refugees from Tel Aviv's southern neighborhoods. But in the meantime, under the British Mandate, Tel Aviv had become the metropolis of the Dan Region, surrounded by numerous Jewish satellite communities. Arab Jaffa had become an enclave in a predominantly Jewish area. It was a historical reversal: young Tel Aviv became the dominant city. As the violence escalated, Jaffa went the way of other Arab towns: the local leadership, those with means, left the city for safer areas. Demoralization set in and the city's Arab society disintegrated. Jaffa fell to Jewish hands on the eve of

10 On the composition of the Jewish population that immigrated to the country at the start of the 20th century and mostly settled in Jaffa, see Gur Alroey, *Immigrantim* [Immigrants], Ben-Zvi Institute, Jerusalem 2004, especially the introduction to ch. 5, pp. 163-207. On Tel Aviv's modern character compared to Jaffa, see Azaryahu, pp. 60-4. See also Shavit and Biger, above, pp. 80-81. On life in early Tel Aviv, see Ziona Rabau-Katinsky in *Tel Aviv al ha-Holot*, Ramat Gan 1973. On the gate, also see Vardi, above, p. 34. On water and electricity, ibid., p. 46.

the establishment of the State of Israel. The conquerors came upon a ghost town. New immigrants, mainly from Bulgaria, found housing in Jaffa. Only a small Arab community stayed in town. Jaffa became an integral part of Tel Aviv and is so to this day, with an Arab neighborhood. Its Arab residents have integrated economically and share in Tel Aviv's prosperity. Hinawi, Abulafia are Tel Aviv landmarks. Recently, there have also been attempts to commemorate the city's Arab and Ottoman past and restore buildings of historic importance.[11] Still, Jaffa is not a separate island, and any tension between Jews and Palestinians in Israel or in the Occupied Territories is immediately reflected in the relations between Jew and Arab in Jaffa.

Tel Aviv also posed a challenge to the Jewish *shtetl* of the Diaspora. One famous book on the sabra generation, by Moshe Shamir, was written in memory of his brother who was killed in the War of Independence. It is called *BeMo Yadav* (With His Own Hands) and opens with the words: "Elik was born of the sea".[12] Elik was not born to a family with a generations-long cultural tradition; he was born of the sea foam off Tel Aviv, like Aphrodite off Cyprus: it was interpreted as symbolizing the creation of something from scratch, a birth with no lineage, no past, no history, a new, different beginning. In vain did Shamir object that this had not been his intent, that he had merely meant that Elik had loved the sea in Tel Aviv and spent many hours on the beach. But a text has a life of its own, especially when it serves to censure the Zionists for spurning their ancestral traditions, for negating exile, and for aiming to fashion in Israel a new Jew, a new and different society. Tel Aviv was a rebuke to the *shtetl*; not only with its modernism, evident in its clean streets, ornamental gardens and Hebrew language, as well as the impressive gymnasia that at first marked its northern boundary. Tel Aviv gave Jews the feeling that they lived among their own, free from the caution they practiced among non-Jews. From its first day, Tel Aviv emitted the sense of an independent Jewish republic: the laborers building its houses, the doctors delivering its babies, the drivers of *diligence* carriages and then of the first buses, the owners of popular kiosks – all were Jews. The streets were named for Zionist VIPs: Herzl, Ahad HaAm, Rothschild, Lillienblum, Pinsker etc. Jews who had not earned recognition or appreciation in their countries of origin were now immortalized here even if their names were inconsistent with the drive for total Hebraism. This may have

11 On the relations between Tel Aviv and Jaffa, see Shavit and Biger, pp. 99-100. Vardi, pp. 22-23. Azaryahu, pp. 74-78. On the Arab peddlers, see Helman, pp. 109-112; on Jaffa in the War of Independence, see, *Palestine 1948, War, Escape and the Emergence of the Palestinian Refugee Problem,* Sussex Academic Press, Brighton 2001, pp. 10-190.

12 Moshe Shamir, *Be-Mo Yadav*, Sifriat HaPoalim, Merhavia 1951.

been the first dent in the argument for "rebirth", expressing a contrary desire, to preserve the bond and continuity with the Diaspora. The city emblem was a lighthouse rising above the sea with an inscription at the bottom: "Again will I build thee, and thou shalt be built", from Jeremiah's Restoration prophecies. The lighthouse and sea were surrounded by a Star of David set inside a circle, and all these were in a shield reminiscent of European coats of arms. The emblem had a local, land-of-Israel flavor: the sea and lighthouse were not common Jewish symbols, and they hinted at a territorial sovereignty lacking in the *shtetl.* On the streets of Tel Aviv, a Jewish policeman in uniform directed traffic. In time, he was issued a horse, another symbol of Jewish dominion. There was also a Hebrew courthouse, and KKL-JNF stamps were affixed to documents. In Tel Aviv, Jews were free from the insecurity felt by minorities. This was one of the city's powerful attractions.[13]

But was Tel Aviv in its first 50 years really so far removed from the Jewish *shtetl?* Certainly, as an autonomous Jewish unit, a Jewish state in the making, it was nothing like the *shtetl.* It was also a new cultural center to which writers and intellectuals flocked in numbers unprecedented elsewhere: the old cemetery on Trumpeldor St. is filled with the graves of great Jewish intellectuals and leaders: Bialik and Tchernichowsky, Brenner and Nordau, Pinsker and numerous others. They sought out the new Hebrew city, they did not seek interment on the Mt. of Olives. But was it really so new? Was is not, to some extent, an optical illusion? If we scratch beneath the surface, we will find signs of the old *shtetl.* During the Third Aliya immigration wave, when young pioneers settled down in tents on the sandy slope of what would soon be Allenby St., there was the feeling that a new world was rising in Tel Aviv. They would wander outdoors singing in full voice, "high" without alcohol, until the municipality prohibited street singing after 11:00 p.m.[14] It was a young culture, breaking conventions in the revolutionary spirit of Russia at that time. A few years later, immigrants of the Fourth Aliya immigration wave arrived, petit bourgeois families, some religiously observant, and Tel Aviv's human landscape changed: businesses of every size and shape opened, restaurants and cinemas, and Yiddish filled the streets. Men in fedoras and women in elegant hats replaced the pioneer cap. Suddenly Tel Aviv began to resemble the Jewish centers of Eastern Europe. Chaim Weizmann, then President of the Zionist Organization, protested: it was not our intention to transpose Warsaw's Nalevki St. to Tel Aviv

13 On the challenge to the *shtetl,* see Vardi, pp. 3, 65, 77, 83; Azaryahu, pp. 32-37, 62-64, 70-87; on the city's emblem, see Azaryahu, pp. 22-23; on the street names, see Vardi, pp. 21-22. On the burial of Zionist figures, ibid., pp. 78-79. See also Shavit and Biger, pp. 41-44; 4-100.

14 Vardi, p. 75.

(i.e. that city's main Jewish street of traders and peddlers).[15] Objections of this sort continued to be heard: Lillienblum was the moneychangers' street where foreign currency could be obtained at a time that ordinary citizens were not permitted to hold dollars. On the street behind Tel Aviv's central post office, peddlers sold contraband sardines, cheese and other delicacies impossible to obtain in the country then. The peddlers' Yiddish and the style of their trade smacked of the *shtetl*.[16] The petit bourgeois way of life in the city bridged the Eastern European past and the new realities of the land of Israel. Average Jews were not attracted to the various forms of agricultural life. It was easier for them to integrate into Tel Aviv than into kibbutzim or moshavim. In vain did the nation's fathers invoke the importance of population distribution, of conquering the wilderness, overturning the upside-down pyramid of Jewish occupations (as defined by Ber Borochov) and setting it on a broad base of manual labor. Most of the Jews were not drawn to these ideals, preferring Tel Aviv over the periphery. In time, it transpired that the theses about the productivity of manual labor versus service personnel no longer held sway in modern economics, and the city of services was considered no less productive than the village whose farmers saturated the soil with the sweat of their brow. Tel Aviv was the embodiment of the normalization of Jewish life, not too innovative, not too frightening: maintaining ties to the past, remembering the home left behind, and nevertheless different.[17]

Of all the towns to which Tel Aviv constitutes a counterpoint, Jerusalem stands alone. From its very first day, though unplanned, Tel Aviv served as Jerusalem's polar opposite. If Tel Aviv was born of the sea, Jerusalem was born of Jewish history, of past glory, of the longing of generations. Jerusalem is anchored in Jewish fate. Tel Aviv symbolized the present. As said, Jaffa's Jewish community from which Tel Aviv grew did not adopt the way of life of Jerusalem's Orthodox Jews. On the other hand, Jerusalem's Orthodox regarded the entire Zionist endeavor as flying in the face of the gentiles. Zionists spoke Hebrew in Sephardi pronuncia-

15 On Tel Aviv as a challenge to the *shtetl*, see Helman, above, pp. 61-66, 238-239; Weizmann on transposing the shtetl to Tel Aviv – Azaryahu, above, pp. 41-43. For more on the Fourth Aliya immigration wave in Tel Aviv, see Dan Giladi, *HaYishuv bi-Tekufat ha-Aliya ha-Revi'it (1924-1929)* [The Yishuv in the Period of the Fourth Aliya (1924-1929)], Am Oved, Tel Aviv 1973.

16 On the peddlers in Tel Aviv, see Helman, above, pp. 113-116.

17 For a good example of the Jews' preference for middle class urban life and the sense of home they felt in Tel Aviv, see the passage quoted by Dr. A. Koralnik in Vardi. He asserts that Tel Aviv is an extension rather than something created ex nihilo: "It is a continuation. It is a bridge between Jewry in Europe and that in Eretz Israel". And he adds that the peddler in Tel Aviv is closer to his heart than the pioneers tilling the soil. Tolstoy may well have hated cities but "people like Tolstoy will never build a country." Ibid., pp. 69-70. For the bourgeois character of the city, see Shavit and Biger, pp. 47-49, 100-103, 283-285.

tion, read and studied the Bible through biblical criticism, and instead of accepting charitable distribution, worked at physical labor, bore arms and performed acts that decent Jews avoided. They did not always observe the commandments. True, a siren announced the onset of the Sabbath in town, and all work ground to a halt. Masses filled the synagogues, and not only on the Days of Awe.[18] At the same time, however, a secular culture developed: in the Ohel Shem Auditorium on Balfour St., Bialik introduced "Oneg Shabbat" evenings built around lectures, musical performances or theater. In other words, from the start, attempts were made to found a modern, secular, Jewish high culture in Tel Aviv. While the synagogues rang with prayer, Tel Aviv's beaches buzzed with people, and cafés were full. Bands would play and customers danced the tango or the waltz – rather than the *hora* of the pioneers. Tel Aviv had theaters, cinemas and even an opera house. Publishing houses were headquartered in Tel Aviv, the press, the sports associations – all these lent it the aspect of a modern city.[19] In 1934, the Zionist Organization sponsored a propaganda film about the land of Israel: "The Land of Promise". The film devoted more time to Tel Aviv than to Jerusalem. Its beaches, cafés, bustling streets, secular lifestyle all underscored its character as a young, vibrant, European city. The film was a great hit among Jews in Nazi Germany, convincing many to immigrate to Palestine. It may be said that Tel Aviv's modern, secular way of life charmed them and saved their lives. Hedonistic, European-like Tel Aviv stood in opposition to the image of the threatening, foreign Levant as well as to Jerusalem, which combined the Levant and religious fanaticism, and did not suit the *Weltanschauung* of the immigrants from Germany.[20]

The Zionist movement regarded Jerusalem as its heart: "Zion", after all, is Jerusalem. But the Zionist enterprise found Jerusalem difficult to digest; as a city sacred to the three monotheistic religions, it could not, by definition, be exclusively Jewish. Attempts were made to establish the new city of Jerusalem as the capital of the new Jewish Yishuv: when the Histadrut Workers Organization was set up, it located its headquarters in Jerusalem. The first newspaper editorial boards had their premises in Jerusalem. But Jerusalem was a hard city, most of its population belonged to the Old Yishuv, and all this activity soon moved to the throbbing, friendly city on the seashore. Jerusalem was the seat of the Mandate Government and of the Jewish Agency, but it had an Arab municipality and lacked Tel Aviv's

18 For the juxtaposition of Tel Aviv as a city devoid of history with Jerusalem, see Shavit and Biger, pp. 44-46, 53-55; on the Sabbath in Tel Aviv, see Helman, pp. 91-99; Azaryahu, pp. 78-90.

19 Azaryahu, pp. 87-90, 272-293; Helman, pp. 46-51, 81-102, 138-148, 153-169; Biger and Shavit, pp. 312-330.

20 Hillel Treister, "Taamula Zionit be-Emza'ut Seratim – 'le-Haim Hadashim' 1935 [Zionist Propaganda via Films – The Land of Promise 1935]", *Kivunim 9* [Directions] *1995-6*, pp. 117-137.

sense of familiarity. Jews preferred the young, vital city to the tense, stern multinational city looked down on by kings and prophets, conquerors and crusaders, and the almost unbearable weight of its history.[21] When the time came to proclaim statehood, Jerusalem was under siege and could be reached only by aircraft. As a result, it was not Jerusalem but Tel Aviv that had the honor of hosting the proclamation of statehood – the younger city, risen from the sands, without the baggage of the past and with its face to the future. On Rothschild Blvd., in the modest hall of the Tel Aviv Museum, previously the residence of Tel Aviv's first mayor, Meir Dizengoff, Jewish history changed course. That Friday afternoon, David Ben-Gurion proclaimed: "we hereby declare the establishment of a Jewish state … to be known as the State of Israel."[22]

Tel Aviv was a big city almost from its first moment. Despite its small dimensions and maybe even the whiff of provincialism emanating from the bourgeois householders who had built it, there was something about it that was open to the big, wide cosmopolitan world. Tel Aviv was first and foremost a city with the many hues characteristic of a Middle Eastern port, pleasant, seeking excitement, open to innovation of every kind. In the 1920s, dream houses were built in Tel Aviv combining oriental and European elements; a strange, surprising mix that today appears interesting but at the time must have struck architects as transposing the image of the Levant that existed in Europe – to the Levant. In the 1930s, when architects under the influence of the Bauhaus and International Style arrived from Germany, buildings with simple lines were constructed, functional, European, unconnected with the Levant. It was both an expression of homesickness and truth to the esthetic values they brought with them.[23] Today that part of Tel Aviv has been declared a White City, a UNESCO World Heritage site (2003), in appreciation of the unique architecture of these immigrants, which preserved a German-Jewish culture that has passed from the world. It was generally said of Tel Aviv that it was an ugly city, with its back to the sea which was its most important natural treasure, that its buildings lacked style, that it had no impressive edifices or spacious gardens. And this litany would be capped by a line from city poet Nathan Alterman, "and yet there's something about her", as if speaking of an unattractive woman but with an interesting face and appealing personality. Today, it transpires

21 The contrast between the two cities comes to the fore in numerous literary works, e.g. Shulamit Hareven, *Ir Yamim Rabim* [City of Many Days], Am Oved, Tel Aviv 1972; Amos Oz, *A Tale of Love and Darkness*, London, Vintage 2004.

22 Anita Shapira (ed.), *Anu Makhrizim ba-Zot* [We Hereby Declare], Kinneret-Zmora-Bitan-Dvir, Israel 2008, pp. 43-45.

23 Helman, pp. 22-27.

that the unimpressive city merits a special status among the architectural delights of the world.[24]

Tel Aviv was meant to bridge Europe and the East. The city fathers viewed the Levant as exotic, mysterious and even enchanting. But it was also perceived as dangerous, a symbol of the desert rising up to conquer the living land. Tel Aviv was meant to show that the Orient could be accommodated without losing its character. The symbol chosen for the Levant Fair held in Tel Aviv biennially from 1932 to 1936, under the auspices of the British High Commissioner, was the flying camel. On the one hand, the camel was the ship of the desert, on the other, it had sprouted wings – the symbol of progress and momentum. The emblem of Tel Aviv portrayed the sea and the lighthouse: the sea connected the land of Israel and Europe, but also separated them; the lighthouse symbolized the hope of *ex oriente lux* – a light meant to illuminate the entire East.[25]

The story of Tel Aviv is the story of a city that rose on shifting sands and managed to put down roots in the wilderness. But the image also carries a hidden threat: will the sands in the end stifle the settled land? Will transience vanquish the roots? Recently, the *New York Times* carried an article that crowned Tel Aviv as "the capital of Mediterranean cool". It described the tolerance of the large city, its openness to the spirit and fashions of the world at large, the rich entertainment fare it offers casual visitors and resident alike, the beauty of the many different young people walking its streets.[26] It's a city of the 21st century with high-tech and internet and postmodernism and a consumer culture, as well as neighborhoods of migrant workers from all over the world. What has remained of Tel Aviv, the garden city built on the edge of Jaffa, when howling jackals disturbed the sleep of its children? Fifty years ago, a nostalgia program already sang about Tel Aviv: "it will not come back, all this is already gone."[27] But even if the past dons a veil of beauty and longing, and the figments of our imagination turned out differently from what we had hoped for, this is the reality, and this reality has its own power and optimism, and a clear-eyed hope for the future. Tel Aviv is ready to leap forth into the 21st century.

24 On the White City and preservation of Bauhaus architecture in Tel Aviv, see Nitza-Metzger-Samok, *Batim min ha-Hol* [Houses from the Sand], Ministry of Defense, 1994; Michael Levine, *Ir Levana – Adrikhalut ha-Signon ha-Beinle'umi be-Yisrael* [White City – Architecture of the International Style in Israel], Museum of Tel Aviv, 1984.

25 On the Levant Fair and its emblem, see Azaryahu, pp. 66-69; Shavit and Biger, pp. 132-135; Helman, pp. 73-77.

26 Henry Alford, "There is Room for Everyone in Tel Aviv", *New York Times*, 20.7.2008.

27 Azaryahu, pp. 112-118.

Tel Aviv und die Revolution des hebräischen Schriftbilds

von Philipp Messner

Die ersten Anläufe für eine Wiederbelebung des Hebräischen als gesprochene Sprache wurden bereits Ende des 19. Jahrhunderts in Osteuropa unternommen. Als Alltagssprache etablierte sich ein erneuertes Hebräisch aber erst im Laufe der 1920er Jahre im Rahmen des Jischuw, der organisierten jüdischen Gemeinschaft im britischen Mandatsgebiet Palästina. Hier wurde das Hebräische zum Motor bei der Herausbildung einer neuen säkular-jüdischen, *hebräischen Kultur*, die sich in deutlicher Ablehnung der religiös codierten Traditionen definierte, bzw. diese einer radikalen Neuinterpretation unterzog.[1] Bei diesem Prozess der kulturellen Transformation spielte die Stadt Tel Aviv eine herausragende Rolle. Neben den landwirtschaftlichen Siedlungen, ist es Tel Aviv, das junge dynamische Zentrum des Jischuw, wo diese neue Kultur ihren Ausdruck findet. In Tel Aviv, der ersten hebräische Stadt der Moderne wird nicht nur von morgens bis abends Hebräisch *gesprochen*, wie eine vom zionistischen Gründungsfonds „Keren Hajessod" herausgegebene Werbebroschüre erklärt,[2] auch die hebräische *Schrift* sei allgegenwärtig – namentlich auf Schildern, Plakatsäulen und bei Reklamen:

> Die hebräischen Buchstaben, die während langer Generationen zu einem stillen Leben in Pergamentrollen und Büchern verurteilt waren, schreien jetzt aus allen Ecken und Enden und preisen in allen Formen und Stilen, in einfachen und verschnörkelter Schrift, die profansten Lebensbedürfnisse und Wünsche der Menschen an.[3]

Illustriert wird diese „Verweltlichung" der hebräischen Buchstaben unter anderem mit dem Bild einer mit Ankündigungen in Hebräisch beklebten Litfaßsäule. Das Bild der Litfaßsäule oder Plakatwand ist ein in der zionistischen Bildpropaganda vielfach wiederkehrendes Motiv. Es verweist augenfällig auf die Existenz von Kinos Theatern und Museen und damit auf ein reiches kulturelles Leben im Sinne einer westlichen Metropole. Gleichzeitig führt das Bild dem Betrachter aber auch deutlich die entscheidende Differenz zu all diesen Orten vor Augen: Die Kultur Tel Avivs ist hebräisch und damit schon rein formal – unabhängig von ihrem konkreten Inhalt – jüdisch.

1 Vgl. Harshav, Benjamin: Hebräisch. Sprache in Zeiten der Revolution, Frankfurt am Main 1995.
2 Ben Jischai, A.Z.: Tel-Aviv, Jerusalem 1936.
3 Ebd. S. 12.

1. Werbetypographie und Schriftbildlichkeit

Im Folgenden interessiert mich ein Aspekt, der in diesem Zusammenhang bisher kaum Beachtung gefunden hat. Nämlich, inwieweit die tief greifende Umwälzung, wie sie die Erneuerung des Hebräischen darstellt, auch auf der graphisch-visuellen Ebene der Sprache ihren Ausdruck gefunden hat – in der Form der hebräischen Schrift. Im Vordergrund stehen dabei Überlegungen zur Signifikanz der Ästhetik des *Schriftbilds*. Eine Behandlung der zahlreichen Vorschläge für eine weitergehende Reform des hebräischen *Schriftsystems* im Prozess der Erneuerung der Sprache, wäre mit Sicherheit lohnenswert, würde aber den engen Rahmen dieses Aufsatzes deutlich sprengen.[4] Festzuhalten bleibt hier einzig, dass bei diesen Reformvorschlägen die zahlreichen Bestrebungen zu einer vollständigen Latinisierung des Hebräischen letztlich chancenlos blieben, was als Hinweis auf die Bedeutung der hebräischen Schriftzeichen in den Prozessen der Herstellung jüdischer Kollektividentität dienen kann.

Bei den Überlegungen zur „Bedeutungsvermittlung durch Typographie“ stütze ich mich ganz entscheidend auf die umfassende Arbeit von Susanne Wehde zu diesem Thema.[5] Mit Wehde bin ich der Meinung, dass Materialität und Form der Schriftzeichen die Wahrnehmung und Deutung der durch sie vermittelten Inhalte entscheidend mitbestimmt und Typographie demzufolge als eigenständiges Ausdrucks- und Bedeutungssystem die Aufmerksamkeit der Kulturwissenschaft verdient. Die Konzentration auf die Werbetypographie ergibt sich aus der Tatsache, dass es der Bereich der werblichen Akzidenztypographie[6] ist, der nach 1900 zu einem der wichtigsten Schauplätze typografischer Entwicklung wird, und sich – zumindest in den Großstädten – als fester Bestandteil visueller Alltagserfahrung etabliert. Es ist das Schriftbild, das in diesem Kontext eine entscheidende Rolle als Bedeutungsträger spielt. Aus diesem Grund ist es neben den Zirkeln der literarischen und künstlerischen Avantgarde auch ganz entscheidend der Bereich der Werbung, in dem das semiotische Potential von Typographie erstmals umfassend ausgearbeitet wird.

Eine Beschreibung der visuell-konnotativen Merkmale eines traditionell-hebräischen Schriftbildes im Kontext der Werbetypographie findet sich in einem Text

4 Einen Überblick bietet: Weinberg, Werner: Proposals to Reform the Hebrew Script. An Annotated Bibliography. In: Ders.: Essays on Hebrew. Hg. von Paul Citrin. Atlanta 1993, S. 203-234.

5 Wehde, Susanne: Typographische Kultur. Eine zeichentheoretische und kulturgeschichtliche Studie zur Typographie und ihrer Entwicklung, Tübingen 2000.

6 Der Begriff „Akzidenz“ bezeichnete im Druckgewerbe ursprünglich Gelegenheitsaufträge, wie etwa Briefpapier, Visitenkarten oder Prospekte, welche abseits des Kerngeschäfts für Verlagsdruckereien und Zeitungen eine zusätzliche Erwerbsquelle darstellten. Mit der massiven Zunahme von Geschäftsdrucksachen entwickelte sich der Akzidenzdruck um 1900 als eigenständiges Tätigkeitsfeld.

von Joseph Roth aus dem Jahre 1929.[7] Roth schildert darin seine Eindrücke in der Berliner Grenadierstraße, im ostjüdisch dominierten Scheunenviertel:

> Hebräische Buchstaben an Ladenschildern, Türtafeln und in den Schaufenstern unterbrachen mit starrem, erstarrtem, eckigen Ernst die heitere Rundung europäischer Antiquaschriften und wirkten, obwohl auch sie nur Waren anpriesen, wie Inschriften auf Gräbern, Gottesdienste, Rituale, Beschwörungsformeln. In diesen Zeichen, mit denen hier Heringe, Grammophonplatten und jüdische Anekdoten feilgeboten wurden, hatte sich einmal Jehova auf dem Berg Sinai offenbart.[8]

Die Form der traditionell-hebräische erscheint bei Roth als Träger einer vom Geschriebenen unabhängigen Bedeutung. Die enge Verknüpfung der hebräischen Letterform an die religiöse Überlieferung ist dabei ein unüberwindbares Hindernis beim Versuch der „Verweltlichung" der biblischen Sprache. Es ist die hebräische Werbetypographie in Palästina, welche diese Verknüpfung erfolgreich löst. So berichtet Louis Katin unter dem Titel „Neonising the Hebrew Alphabet" in der „Palestine Post" 1935 über den aktuellen Gebrauch der hebräischen Schrift im Bereich der Werbung in Palästina:

> It may be said that Neon lettering is the standard for the modern Hebrew typeface. The ancient Jewish alphabet has in fact be „Neonised" to manufacture an adjective. In addition metal-lettering and sign-writing over shop windows take on the ultra-modernistic and functional forms which we associate with the brilliant retail displays of West End London.[9]

Diese neue hebräische Typographie, so Katin, habe sich in Palästina im Zuge einer aus England übernommenen Begeisterung für serifenlose[10] Schriften herausgebildet. Die neuen hebräischen Lettern hätten mit der traditionellen hebräischen Schrift so wenig gemein, „wie die modernen europäischen Juden mit den alten Israeliten".[11] Es sind maßgeblich die Straßen von Tel Aviv, wo die hebräische Schrift ihre alte, mit der religiösen Tradition verbundene Gestalt, hinter sich lässt

7 Roth, Joseph: Betrachtungen an der Klagemauer [1929], in: Joseph Roth – Werke, Hg. von Klaus Westermann. Bd. 3, Köln 1989, S. 86-90.

8 Ebd. S. 86.

9 Katin, Louis: Neonising the Hebrew Alphabet. In: Palestine Post. 11, 2786, 19.07.1935, S. 6.

10 Als Serife (franz. „Füßchen") bezeichnet man die Linien, die einen Buchstabenstrich am Ende, quer zu seiner Grundrichtung abschließen. Da die hebräischen Lettern nicht wie die lateinischen auf einer Grundlinie stehend, sondern vielmehr „hängend" gedacht werden, haben sie auch keine Serifen im eigentlichen Sinn. Das Wort wird aber auch im Kontext des Hebräischen verwendet um hier den kleinen Abschlussstrich auf Höhe der oberen Bezugslinie zu bezeichnen.

11 Katin, 1935, S. 6.

und im Dialog mit lateinischen Schriften eine radikal neue Form annimmt (Abb.1).[12]



Abb. 1

2. Pesach Ir-Shai – Pionier des Werbewesens in Tel Aviv

Der Beginn der Entwicklung einer modernen hebräischen Typographie in Tel Aviv fällt zusammen mit der Vierten Alija, der Einwanderungswelle 1924-1928, die erstmals auch in größerer Zahl Vertreter des Mittelstandes nach Palästina bringt.[13] Ein großer Teil dieser Einwanderer lassen sich in Tel Aviv nieder, was zu einem rapiden Wachstumsschub der kleinen Stadt führt.[14] Langsam entsteht hier ein bescheidenes Geschäftsleben. Eine Reihe von Cafés und die ersten Theater werden eröffnet. Damit gibt es auch erstmals ein Bedürfnis nach gestalteter Werbung in Form von Ladenschildern, Ankündigungsplakaten und Zeitungsannon-

12 Foto von J. Schweig; aus: Hanoch, G.: Die jüdische Stadt Tel Aviv, Jerusalem 1932, S. 17.

13 Auslösende Faktoren waren dabei, neben einer Wirtschaftskrise in Polen, die massive Einschränkung der Möglichkeiten zur Einwanderung in die Vereinigten Staaten und nicht zuletzt auch rechtliche Absicherung des zionistischen Projekts durch die Bestätigung eines jüdischen Rechts auf „Errichtung einer nationalen Heimstätte in Palästina" durch den Völkerbund im Jahre 1922.

14 1922 zählte die Stadt 15'000 Einwohner, 1925 34'000.

cen. Der Großteil der zu dieser Zeit hergestellten hebräischen Werbegrafik ist einer überholten Jugendstil-Ästhetik verhaftet und generell von minderer Qualität. Die Arbeiten des aus Ungarn stammenden Pesach Ir-Shai, der auf hohem Niveau mit den aktuellsten gestalterischen Ansätzen experimentiert heben sich davon deutlich ab. Pesach Ir-Shai (István Irsai), 1896 in Budapest geboren, lässt sich nach einem Studium der Architektur und Bildhauerei 1925 in Tel Aviv nieder. Hier betätigt er sich als Schildermaler, Bühnenbildner und Werbegrafiker. Zu seinen Auftraggebern zählt beispielsweise das Teehaus „Hagina", für das er ein Set grafisch aufeinander abgestimmter Werbemittel entwirft,[15] sowie ein exklusives Bekleidungsgeschäft mit dem sprechenden Namen „Modes d'Europe"[16]. Neben der Erledigung solcher Aufträge verkehrt Ir-Shai auch in den Kreisen um den ebenfalls aus Ungarn stammenden Dichter Avigdor Hameiri (Avigdor Feuerstein), der als einer der frühesten Exponenten des literarischen Expressionismus in hebräischer Sprache gilt. Als Hameiri 1927 in Tel Aviv mit „Ha-Kumkum" („Der Teekessel") auch das erste satirische Theater des Landes gründet, übernimmt Ir-Shai neben der Verantwortung für das Bühnenbild auch die Gestaltung der großformatigen, zweifarbig gedruckten Ankündigungsplakate. Auf der Grundlage eines dynamisch-modernistischen Schriftentwurfs gestaltet Ir-Shai für „Ha-Kumkum" ein Signet, das durch gekonnte Abstraktion eine visuelle Einheit von Bild- und Textelementen schafft (Abb. 2).[17]

15 Vgl. Carmiel, Batia: Bate ha-kafeh shel Tel-Aviv, 1920-1980. Tel Aviv 2007, S. 35.

16 Vgl. Central Zionist Archives, Jerusalem, A447. Nachlass Pesach Ir-Shai.

17 Ir-Shai, Pesach: [Ausschnitt aus einem Plakat für das Theater Ha-Kumkum]. 1928. Zitiert nach: Tel-Aviv. 75 Years of Art, S. 89.



Abb. 2



Abb. 3

Ungefähr zur gleichen Zeit gestaltet Ir-Shai auch das Layout des von Hameiri herausgegebenen literarischen Magazins „Ha-Mahar" („Der Morgen"). In „Ha-Mahar" setzt Ir-Shai auch erstmals monolineare serifenlose hebräische Lettern als Auszeichnungsschrift ein (Abb. 3).[18]

18 Von Ir-Shai gestaltete Titelleiste für ein Gesicht von Avigdor Hameiri in Ha-Mahar [Ausschnitt]. Zitiert nach: Ebd. S. 87.

Wie Ir-Shai 23 Jahre später rückblickend schreibt,[19] sei das zu diesem Zeitpunkt aber noch auf breite Ablehnung gestoßen. Einzig Chaim Nachman Bialik, der große neuhebräische Dichter, hätte sich positiv dazu geäußert. Pesach Ir-Shai darf zweifellos als einer der wichtigsten Pioniere der modernen hebräischen Typographie gelten.[20] Ir-Shai steht mit seinen Experimenten allerdings nicht ganz alleine da: Bereits 1923 hatte der damals in Berlin aktive, mit der konstruktivistischen Bewegung verbundene Maler und Grafiker Henryk Berlewi im Kontext der jiddischsprachigen Avantgarde serifenlose hebräische Schriften verwendet.[21]

3. Eine elementare hebräische Typographie etabliert sich

Ein entscheidender Schritt auf dem Weg der Modernisierung des hebräischen Schriftbildes ist die Schaffung einer modernen hebräischen Druckschrift durch Jan Lewitt (Abb. 4).[22]

19 Ir-Shai, Pesach: Likrat ktav-text chadish. In: Hed hadfus. (1948) 10, S. 17. Diesen Hinweis verdanke ich Yanek Iontef.

20 Mit dem Einsetzen der schweren Wirtschaftskrise, die das Ende der „Mittelstands-Alija" markiert kehrt Ir-Shai 1929 nach Ungarn zurück, wo er in Budapest mit nicht geringem Erfolg als selbständiger Werbegrafiker arbeitet. Als mit der deutschen Besetzung Ungarns im März 1944 auch dort die Deportation der jüdischen Bevölkerung in die Konzentrations- und Vernichtungslager beginnt, wird Ir-Shai ins Lager Bergen-Belsen verschleppt. Rudolf Kastner gelingt es in Verhandlung mit dem für die Organisation des Massenmordes zuständigen Adolf Eichmann, dass gegen Bezahlung von Kopfgeld 1685 Menschen durch die neutrale Schweiz nach Palästina ausreisen können. Einer davon ist Pesach Ir-Shai. Er lässt sich 1945 in Tel Aviv nieder, wo er bis zu seinem Tod 1967 als Werbegrafiker und Buchgestalter arbeitet. Er pflegt dabei einen individuellen Stil in dem sich auf originelle Art und Weise modernistische Ästhetik mit spielerischen und humoristischen Elementen verbindet. Eine umfassende Darstellung seines Werks steht bislang noch aus.

21 Einen ersten Überblick über die modernistischen Tendenzen der jiddischen Schriftgestaltung im Kontext der Buchkunst bietet: Futur antérieur: l'avant-garde et le livre yiddish. Hg. von Musée d'art et d'histoire du Judaïsme, Paris, 2009.

22 [Schriftmusterbuch]. Hg. von Goldberg's Press, Jerusalem undat.



Abb. 4

Der aus Polen stammende Lewitt besucht Tel Aviv im Jahre 1927, zu der Zeit als Ir-Shai sich dort als avantgardistischer Gestalter betätigt. Als Lewitt in Palästina ankommt, ist er knapp Zwanzig, hat keine Berufsausbildung und bereits mehrere

Jahre auf Wanderschaft in Europa verbracht. Er hält sich mit kleineren Arbeiten aller Art über Wasser.[23] Genaueres ist über seinen Aufenthalt nicht bekannt. Nach eineinhalb Jahren kehrt Lewitt nach Polen zurück. Es gelingt ihm sich in Warschau als Werbegrafiker zu etablieren. Das Jahr 1929 verbringt Lewitt hauptsächlich mit der Arbeit an einer rundungslosen hebräischen Drucktype.[24] Lewitt orientiert sich mit „Chaim" an den konstruierten Balkenschriften, wie sie in den 1920er Jahren im Umfeld der progressiven Kunstgewerbeschulen „Bauhaus" und „Wchutemas"[25] gerne als Auszeichnungsschriften verwendet wurden und deren Ursprünge bei der in verschiedenen Bereichen der Gestaltung äußerst einflussreichen niederländischen Gruppe „De Stijl" um Theo van Doesburg und Piet Mondrian liegen. Im Unterschied zu ihren Vorbildern, wird „Chaim" erfolgreich als Druckschrift für den Bleisatz eingeführt und als solche in Palästina bald derart populär, dass sie Mitte der 1930er Jahre als visuelles Äquivalent der gesprochenen neuhebräischen Sprache gelten kann.[26]

Der außerordentliche Erfolg von „Chaim" ist nicht zuletzt auch darauf zurückzuführen, dass sie zu diesem Zeitpunkt die einzige hebräische Auszeichnungsschrift ist, die auf der Ebene des Schriftbildes eine ähnliche Modernität transportiert wie die damals weit verbreiteten lateinischen Sans Serif Schriften „Futura" und „Gill Sans". Der parallele Gebrauch verschiedener Schriftsysteme im Mandatsgebiet Palästina fordert eine formale Anpassung und wird auf diese Weise zum Katalysator der Entwicklung einer neuen hebräischen Typographie. Während das hebräische Schriftbild sich dem lateinischen anpasst, findet eine ähnliche Anpassung des arabischen Schriftbilds nicht statt und auch zwischen arabischem und hebräischem Schriftsystem ist keinerlei formale Angleichung zu beobachten. Neben der bilingualen Beschriftung ist das Zusammenspiel der Entwicklung von Schriftgestaltung und Architektur in Palästina entscheidend für den Erfolg einer neuen hebräischen Typographie, wie sie „Chaim" im Bereich der Druckschrift repräsentiert.

23 Vgl. Read, Herbert, Jean Cassou und John Smith: Jan LeWitt, Paris 1972, S. 138.

24 Vgl. Ebd.; Simon Prais, der sich dabei auf ein mit Lewitt geführtes Gespräch bezieht, datiert die Entstehung der Schrift allerdings auf das Jahr 1932. Vgl. Prais, Simon: Design considerations affecting the simultaneous use of Latin and Hebrew Typography. Master Thesis, Manchester Polytechnic 1985, S. 44.

25 Russisches Akronym von „Höhere Künstlerisch-Technische Werkstätten", eine von 1920 bis 1927 bestehende staatliche Kunsthochschule in Moskau.

26 Noch heute ist die Schrift in nur geringfügig veränderter Form in Israel weit verbreitet. Ihr hauptsächliches Anwendungsfeld hat sich allerdings auf die Schlagzeilen in der Boulevardpresse verschoben, damit hat sich unweigerlich auch die von der Schriftform transportierte Bedeutung verändert; vgl. Oshri, Orna: Haim, the typeface. In: Haaretz, 28.04.2006 [online edition]: http://www.haaretz.com/ hasen/pages/ShArt.jhtml?itemNo=710387.

Anfang der 1930er Jahre beginnt sich im Jischuw unter der Hegemonie des sozialistisch orientierten „Arbeiterzionismus" langsam eine modernistische Architektur als vorherrschender Baustil durchzusetzen. Nachdem die zionistischen Architekten der 1910er und 1920er Jahre einen nationalen Stil vornehmlich aus den Formenreichtum lokaler Bautraditionen entwickeln wollten, wird Architektur nun nicht mehr so sehr als interpretierende Fortführung von Traditionen verstanden, sondern vielmehr als Produkt eines schöpferischen Willensakts. Modernistische Architektur und sozialistische Ideologie treffen sich in der Zurückweisung von „Tradition" im Glauben an die Möglichkeit eines radikalen Neubeginns. Ein Kristallationspunkt bei der erfolgreichen Durchsetzung des architektonischen Modernismus ist die Levante-Messe von 1934.[27] Neben ihrer wirtschaftlichen Funktion als internationale Handelsmesse war die Messe, seit ihren bescheidenen Anfängen zehn Jahre zuvor, immer auch ein Medium für die Formulierung des Selbstbildes der neuen jüdischen Gesellschaft in Palästina. Die 6. Messe, die auch das 25. Jahr der Gründung von Tel Aviv markierte, sollte nun die Fortschritte des nationalen Projekts überzeugend nach innen und außen repräsentieren. Zu diesem Zweck wird 1934 im Norden der mittlerweile knapp 100'000 Einwohner zählenden Stadt Tel Aviv eines der damals bedeutendsten Ensembles moderner Architektur errichtet. Von nun an soll hier alle zwei Jahre die Levante-Messe stattfinden.[28] Das zentrale Bauwerk für den Jischuw ist dabei der von Richard Kauffmann geplante „Pavillon der Produktion des Landes" mit seinem 28 Meter hohen Turm. Dieser Turm, der den Messebesuchern als Aussichtspunkt dient, hat hohen symbolischen Wert. Er wird nachts beleuchtet und bald zu einem Wahrzeichen von Messe und Stadt. Dabei spielt auch die Beschriftung dieses Gebäudes eine nicht unwesentliche Rolle: Auf der stadtzugewandten Seite des Turms stehen in einer aus wenigen Elementen konstruierten Schrift die Worte „Tozeret ha-Arez" (Produktion des Landes) (Abb. 5).[29] Diese Beschriftung trägt entscheidend dazu bei, das Gebäude im internationalen Stil zu „hebraisieren". Die verwendete Schrift entspricht in ihrer reduzierten Ästhetik den klaren, geometrischen Formen der Architektur. Trotz der weitgehenden Anpassung an die universale Ästhetik der Moder-

27 Vgl. Kunda, Sigal Davidi und Robert Oxman: The Flight of the Camel. The Levant Fair of 1934 and the Creation of a Situated Modernism. In: Constructing a Sense of Place. Architecture and the Zionist Discourse. Hg. von Haim Yacobi, Aldershot 2004, S. 52-75.

28 Kurz vor Eröffnung der „Levante-Messe" 1936 mündet allerdings die Forderung nach einer Einstellung der jüdischen Einwanderung in einen arabischen Generalstreik, der den anvisierten Erfolg der Messe zunichte macht. Dieser Generalstreik bildet den Auftakt zu einer Periode von Unruhen, die bis 1939 andauert und weitere Messen in Tel Aviv verhindert. Mit Kriegsausbruch wird das Gelände von den Briten als Militärstützpunkt genutzt, danach werden die Pavillons abgebrochen.

29 Casparius, Hans und Arthur Rundt: Das Palästina Bilder-Buch, Leipzig und Wien 1934, S. 6.

ne, bringt das hebräische als distinktes Schriftsystem dabei die gewünschte nationale Partikularität hinreichend zum Ausdruck.



Abb. 5

Neben der Gebäudebeschriftung ist es vor allem die Werbung für die Messe, wo ein Dialog zwischen den Formen von Schrift und Architektur stattfindet. Zahlreiche Plakate und Anzeigen versuchen dem architektonischen Ereignis, welches das neue Messegelände darstellt, auch auf der Ebene der grafischen Gestaltung zu entsprechen. Beispielhaft für diesen Versuch kann ein Plakat gelten, das der aus Frankfurt eingewanderte Grafiker Oskar Lachs für die Messe 1936 gestaltet hat (Abb. 6).[30]

30 Lachs, Oskar: [Plakat zum Ende der 7. Levante-Messe]. 1936. Central Zionist Archives Jerusalem, KRA1323.



Abb. 6

Auf Lachs Plakat wird die Messearchitektur zu einer in den Himmel wachsenden Skyline. Die kubischen Formen der Architektur finden sich auch bei der ohne jegliche Rundungen konstruierten hebräischen Schrift. Die Schrift harmoniert in ihrer formalen Einfachheit mit den anderen, ebenfalls stark abstrahierten Gestaltungselementen des Plakats, insbesondere auch mit der verwendeten lateinischen Schrift, welche die Rechtecke der hebräischen Quadratschrift um Dreiecke und Kreise ergänzt. Mit ihren eckigen Formen wird das Hebräische hier gleichsam zu einem Element der rechteckigen Fläche. In krassem Gegensatz dazu steht die verwendete arabische Schrift im dreisprachig angegebenen Namen der Messe. Bei der arabischen Schrift handelt es sich um Naskh, einen Stil, wie er sich im 10. Jahrhundert als Schreibschrift konsolidiert hatte. Mit ihren geschwungenen Linien und variablen Strichdicken wirkt diese traditionelle Schrift als Fremdkörper inmitten der geometrisch reduzierten Formen. Auf der Ebene der Typographie erscheint das Arabische hier als das Andere der Moderne.[31]

4. Die Professionalisierung von Werbewesen und Schriftgestaltung

Im Laufe der 1930er Jahre führt die zunehmende Industrialisierung des Landes auch zu einer merklichen Professionalisierung des Werbewesens. Verschiedene Unternehmen beginnen die von ihnen hergestellten Produkte auf regulärer Basis zu bewerben. Gleichzeitig bringt der nach der Machtübernahme Hitlers einsetzende Einwanderungsstrom aus Mitteleuropa eine große Zahl erfahrener Grafiker, Werbefachleute und Drucker ins Land. Die ersten Werbeagenturen werden in Tel Aviv gegründet. Der neue Wirtschaftszweig organisiert sich 1935 in einem Berufsverband, der „Agudath ha-Zirim ha-Ivrim ha-Grafika Shimushit be-Erez-Israel", der „Vereinigung der hebräischen Gebrauchsgrafiker im Lande Israel".[32] An die

31 Eine Anpassung des arabischen Schriftbilds an das modern-lateinische kommt erst viel später zustande. Als erster umfassender Versuch in diese Richtung kann Nasri Khattars Entwurf einer arabischen Einheitsschrift im Jahre 1947 gelten. Vgl. Smitshuijzen AbiFarès, Hulda: Arabic Typography. A Comprehensive Sourcebook, London 2001, S. 75.

32 Der offizielle englische Name der Organisation lautet „Association of Jewish Commercial Artists in Palestine". Bei dieser Abweichung verdient, neben der Ersetzung des Adjektivs „Ivri" (hebräisch) durch „Jewish", die gewählte Bezeichnung „Grafika Shimushit" besondere Beachtung. Es handelt

Öffentlichkeit tritt die „Vereinigung" das erste Mal im Sommer 1936 mit einer von ihr im Rahmen der Levante-Messe organisierten „Ausstellung palästinensischer Werbekünstler".[33] Die Präsentation ihrer Arbeiten in Form einer Ausstellung reflektiert dabei das professionelle Selbstverständnis der in der „Vereinigung" organisierten „Gebrauchsgrafiker" bzw. „Werbekünstler". 1938 erscheint, in enger Zusammenarbeit mit der lokalen Druckindustrie, als weitere Eigenwerbung eine zweisprachige Broschüre mit dem Titel „Grafika Shimushit be-Erez-Israel" bzw. „Commercial Art of Palestine".[34] Ein einleitenden Text rekapituliert die zurückliegenden Jahre des Aufbaus einer professionellen Werbewirtschaft in Palästina und betont dabei die herausragende Rolle der „Vereinigung":

> One of the first jobs was to explain the inhabitants of Palestine that advertisement harbours great economical possibilities, as long as it is carried out in a conductive and systematical way, and with the aid of tastefully modern and aesthetic means. Therefore it was first of all necessary to show the public what good taste means, and what could and should be claimed by way of artistical accomplishments.[35]

Vor dem Hintergrund einer professionellen Ausbildung, die ein Großteil von ihnen in Deutschland absolviert hat[36], sehen sich die in der „Vereinigung" organisierten Gestalter dazu befähigt dem Jischuw mittels Werbung auch „guten Geschmack" beizubringen. Auch die vorliegende Broschüre soll anhand ausgewählter Beispiele die Möglichkeiten der propagierten „geschmackvoll-modernen" Werbegestaltung demonstrieren. Während an der Ausstellung zwei Jahre zuvor noch ausschließlich Plakate präsentiert wurden, finden sich hier auch Beispiele für Firmenlogos, Briefköpfe, Anzeigen, Prospekte und Verpackungen. Neben den Arbeitsproben der Mitglieder kann aber auch die Gestaltung der Broschüre selber als bei-

sich dabei um eine Übersetzung des deutschen Begriffs „Gebrauchsgrafik" ins Hebräische. „Gebrauchsgrafik" wurde nach dem Titel einer gleichnamigen, zwischen 1924 und 1944 in Berlin publizierten, „Monatsschrift zur Förderung künstlerischer Reklame" als Name für ein bis dahin namenloses Berufsfeld eingeführt, das dem heutigen Grafik-Design entspricht.

33 Vgl. Sakier, Rebecca: First Commercial Artists Exhibit. In: Palestine Post. 12, 3058, 05.06.1936, S. 15.

34 Grafika Shimushit be-Erez-Israel [Commercial Art of Palestine]. Hg. von Agudath ha-Zirim ha-Ivrim ha-Grafika Shimushit be-Erez-Israel [Association of Jewish Commercial Artists in Palestine], Tel Aviv 1938.

35 Ebd., o. S.

36 Unter ihnen: Rudolf Deutsch (Kunsthochschule München), Franz Kraus (Schule Reimann in Berlin), David Schneuer (Berufsschule München) und die Brüder Maxim und Gabriel Shamir (beide Kunstgewerbeschule Charlottenburg).

spielhaft gelten. Als Auszeichnungsschrift wird in „Grafika Shimushit be-Erez-Israel“ durchgängig die Groteskschrift „Aharoni“ verwendet (Abb. 7),[37] die ers-

גרפיקה שמושית

Abb. 7

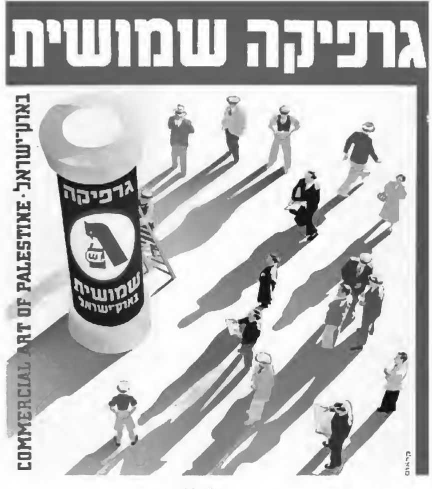


Abb. 8

te in Palästina gestaltete moderne Druckschrift. Der Gestalter dieser Schrift, der 1932 aus Polen eingewanderte Schriftenmaler Tuvia (Tadek) Aharoni sieht die Notwendigkeit einer Verfeinerung der groben „Chaim“ und beginnt Mitte der 1930er Jahre der Arbeit an einer neuen hebräischen Druckschrift, die ihren ersten Einsatz 1936 in der gewerkschaftsnahen hebräischen Tageszeitung „Davar“ hat.

37 Grafika Shimushit be-Erez-Israel, o. S.

Die von Aharoni angestrengte Weiterentwicklung bringt mit ihren selektiv abgerundeten Ecken und einer die Leserichtung betonenden Ausrichtung eine deutlich verbesserte Lesbarkeit. Die „Aharoni" wirkt bedeutend leichter und eleganter als Lewitts „Chaim". Während diese sich formal an einer sehr streng konstruierten Konzepttypographie orientiert, kann die „Aharoni" als erstes Beispiel einer gelungenen Übersetzung einer modernen lateinischer Druckschrift ins hebräische Schriftsystem gelten.[38]

Der von Franz Kraus, einem der führenden Werbegrafiker der Zeit, gestaltete Umschlag der Broschüre, illustriert das Betätigungsfeld der in der „Vereinigung" organisierten Werbefachleute. (Abb. 8)[39] Auf einem gemalten, zweifarbig reproduzierten, Bild, gruppiert sich eine Reihe, durch ihre Kleidung als „Städter" ausgewiesene, Menschen um eine Litfaßsäule, an der gerade ein Plakat angebracht wird. Die Mehrheit der Gruppe betrachtet Säule und Plakate. Einzelne lesen auch Zeitung. Eines der Plakate, die dem Betrachter zugewandte Seite der Säule ganz ausfüllend, wiederholt den hebräischen Titel der Broschüre in Kombination mit dem, aus den Anfangsbuchstaben von „Grafika Shimushit", Gimel und Shin, abgeleiteten Logo der „Vereinigung". Das Gimel wurde hierbei zu einer gebückten, den Buchstaben Shin auf ein Blatt Papier zeichnenden Figur entwickelt.[40] Das Umschlagbild der Broschüre verweist mit dem Motiv der Litfaßsäule auf den Stadtraum als Wirkungsort werblicher „Gebrauchsgrafik". Das hier abgebildete Plakat besteht einzig aus Schrift und einem, auf der Grundlage von Buchstaben gebildeten, Signet. So unterstreicht das Bild auch die Bedeutung, die der Schriftgestaltung bei der Vermittlung einer Werbebotschaft zugemessen wird. Die Gestaltung der Titelschrift der Broschüre, die sich weiß auf rot über die ganze Breite des Umschlags erstreckt, orientiert sich deutlich an der „Aharoni". Kraus verzichtet allerdings bei seinen frei gestalteten Lettern auf gewisse druckspezifische Charakteristika dieser Schrift, da für eine Plakatschrift ihre bildhafte Wirkung unter Umständen entscheidender ist als optimale Lesbarkeit. In seiner Einfachheit und Geschlossenheit kann der von Kraus vielfach verwendete Schriftentwurf als ein Höhepunkt der hebräischen Webetypographie dieser Zeit gelten.

38 Ittai Joseph Tamari zufolge wurden die Lettern der Aharoni der damals sehr populären serifenlosen Schriftgarnitur „Erbar" angepasst. Vgl. Tamari, Ittai Joseph: Hebräische Schriftgestaltung in Deutschland von der Jahrhundertwende bis zum Ausbruch des Zweiten Weltkrieges unter besonderer Berücksichtigung der „Frank-Rühl"-Lettern, Egelsbach 1994, S. 362.

39 Grafika Shimushit be-Erez-Israel, o. S.

40 Das Logo stammt von Rudolf Deutsch.

5. Die „Neue Hebräische Typographie“: Modernismus, national codiert

Während in der Zeit nach der Staatsgründung in Israel in verschiedenen Bereichen auch vermehrt Schriften mit eher traditioneller Anmutung zur Anwendung kommen, ist die hier dargestellte, erste Phase neuhebräischer Typographie deutlich von verschiedenen Strömungen des Modernismus geprägt.[41] Der entscheidende Einfluss geht dabei von der Bewegung für eine „neue“ bzw. „elementare“ Typographie aus, wie sie sich in der zweiten Hälfte der 1920er Jahre in Deutschland formierte.[42] Die Vertreter der „Neuen Typographie“ wandten sich entschieden gegen den Eklektizismus der Jahrhundertwende und forderten eine strikte Ökonomisierung von Gestaltung. Die Schriftgestaltung sollte sich auf elementare Grundformen beschränken. Alle fakultativen Elemente, wie Schnörkel, Serifen und unterschiedliche Strichdicken sollten eliminiert werden. Die Formensprache der von dieser Bewegung angestrebten, vollkommen nach rationalen Prinzipien ausgerichtete Schriftgestaltung, sollte sich weniger, wie bis anhin, an den Traditionen der geschriebenen Schrift orientieren, sondern versuchen auch ästhetisch der Realität mechanischer Textreproduktion gerecht zu werden.

Die „Neue Typographie“ favorisiert die Verwendung von serifenlosen, monolinearen Schriften, wie sie sich im Zuge der Industrialisierung verbreitet hatten. Mit ihrer simplen Buchstabenkonstruktion eigneten sie sich hervorragend für das Gravieren von Typenschildern und das Einfräsen von Namenszügen bzw. Typenbezeichnungen an Maschinen aus Stahl, sowie für die einfache und schnelle Beschriftung industrieller Sphären und Dokumentationen. Diese „Industrie-Schrift“ mit ihrer nüchtern technischen Anmutung symbolisiert für die Vertreter der Bewegung einen Fortschritt, der sich durch zunehmende Vereinheitlichung und Internationalisierung auszeichnet. Die „Neue Typographie“ gründet sich auf die Überzeugung, dass eine an die Logik industrieller Produktion angepasste Ästhetik auch alle nationale und kulturelle Begrenztheit überwinde und allgemeine Gültigkeit hätte. Eine formale Anpassung des hebräischen Schriftbildes an das lateinische wird durch das universalistische Versprechen der „Neuen Typographie“ entschieden begünstigt: Die Angleichung wird von ihren Akteuren nicht so sehr als Anpassung an eine fremde Schrifttradition verstanden, sondern vielmehr als Anpassung an eine universelle Ästhetik – und als solche im Sinne der zionistischen

41 Die Modernität der Werbegrafik beschränkt sich weitgehend auf die Typographie. Die grafische Gestaltung der Werbeplakate beispielsweise, ist im Palästina der 1930er Jahren keineswegs grundsätzlich avantgardistisch, sondern im Großen und Ganzen eher klassisch.

42 Im Oktober 1925 erschien als Sonderheft der in Leipzig erscheinenden „Typographischen Mitteilungen“, die Ausgabe „Elementare Typographie“. Diese kann als Manifest der Bewegung gelten und war ein entscheidender Schritt in der Ideologisierung und Propagierung der „Neuen Typographie“.

„Normalisierung" entschieden begrüßt. Die Adaption des modernistischen Formenvokabulars auf die hebräische Schrift ermöglichte eine „Reinigung" der hebräischen Lettern von der ihnen anhaftenden traditionell-religiösen Bedeutung und ihre Neucodierung als *Nationalschrift*, die als Ausdruck jüdisch-nationaler Partikularität gelesen werden kann. Der Zugriff auf die modernistische Ästhetik der „Neuen Typographie" ist im Kontext des zionistischen Projekts insofern paradox, als die Nutzbarmachung von Schrift zur Auszeichnung nationaler Partikularität in deutlichem Widerspruch zur universalistischen Ausrichtung dieser Bewegung steht, die Schrift entscheidend als *übernationales Kommunikationsmedium* begreift.[43]

Die Identifikation der neuen hebräischen Kultur mit der Moderne, wie sie im Falle der Schriftgestaltung deutlich wird, muss auch vor dem Hintergrund des zeitgleich eskalierenden jüdisch-arabischen Konflikts betrachtet werden. Die bis dahin vorherrschende romantische Orient-Begeisterung der Zionisten, nimmt mit dem Ausbruch blutiger Konfrontationen im Jahre 1929 ein jähes Ende. Die Hinwendung zu den Prinzipien des Modernismus etabliert nun ein Deutungsmuster, in dem der vormals idealisierte Orient als rückschrittlich und traditionsverhaftet abgewertet werden kann. Im Kontext des Jischuw ist die modernistische Ästhetik also nicht zuletzt auch eine Strategie der Legitimierung der eigenen Ansprüche gegenüber denen der arabischen Bevölkerung.

43 So fordert beispielsweise Jan Tschichold als einer der Wortführer der Bewegung – neben der Abkehr von den in Deutschland damals weit verbreiteten Frakturschriften, die als Ausdruck deutscher Eigenart galten –, auch die globale Durchsetzung der lateinischen Schrift, da die parallele Existenz verschiedener Schriftsysteme im Widerspruch zur Realität übernationaler Bindungen stünde und der wirtschaftlichen Logik der Standardisierung widerspräche. Vgl. Tschichold, Jan: Die Neue Typographie. Ein Handbuch für zeitgemäss Schaffende [1928], Berlin 1987, S. 77.

Von der Einwanderung der Jekim zu ihrer politischen Partizipation bei den Wahlen zum Tel Aviver Stadtrat im Jahr 1936

von Sarah Wittkopf

„Die Furcht vor dem Schmelztiegel hat eine Gemeinschaft gepackt, die es sich zur besonderen Ehre anrechnet, nach zehnjährigem Aufenthalt unter uns noch die 'Neue' zu sein, denn noch bewahrt sie ein Kleinod verblichener Gestalt – ihr Deutschtum“, so zitierte das *Mitteilungsblatt* (*MB*) des *Irgun Olej Merkas Europa*[1] eine sarkastische Polemik Esriel Carlebachs über die „Jekkes“[2], die 1943 im Jahrbuch der Hebräischen Journalistenvereinigung veröffentlicht worden war.[3] Der Vorwurf spiegelt die vorherrschende Stimmung gegenüber den deutschen Juden, die unter Verfolgungsdruck nach Palästina eingewandert waren. Er lautet, sie hätten vor der Integration in das zionistische Aufbauwerk versagt und zur Spaltung der neuen hebräischen Gesellschaft beigetragen.

Eine deutschsprachige Werbung im *Mitteilungsblatt* für das Waschmittel „Kessem“ der Firma „Shemen“ in Haifa aus dem Jahre 1935 zeichnet ein anderes Bild. (Abb.1)

1 Nachfolgeorganisation der *Hitachduth Olej Germania we Olej Austria* (Organisation deutschsprachiger Einwanderer in Palästina). Ihr Organ, das *Mitteilungsblatt*, erschien seit 1932 und wurde in den 1930er Jahren zur ersten und wichtigsten Informationsquelle für die jüdischen Vertriebenen aus deutschsprachigen Ländern.
Es handelt sich bei dem vorliegenden Artikel um einen kleinen überarbeiteten Ausschnitt meiner im Juni 2006 an der Universität Potsdam eingereichten Magisterarbeit unter dem Titel „Von der Emigration zur Alijah. Das Mitteilungsblatt der Hitachduth Olej Germania in den 1930er Jahren als Dolmetscher“. Für die gutachterliche Begleitung danke ich Prof. Dr. Joachim Schlör, Southampton, und Prof. Dr. Moshe Zuckermann, Tel Aviv.

2 Von osteuropäischen Juden gebrauchte Bezeichnung für die „typischen“ westeuropäischen Juden.

3 *MB*, 8. Januar 1943, S. 5. Esriel Carlebach (1908-56) war nach seiner Einwanderung in Palästina 1936 Mitarbeiter verschiedener Zeitungen. *Maariv* wurde unter seiner Leitung zur bedeutendsten israelischen Abendzeitung und ein Beispiel für verantwortungsbewussten Journalismus.



Abb. 1

Die Firma „Shemen" hatte es sich zur Aufgabe gemacht, *Tozereth Haaretz*, Produkte des Landes an die Stelle aus Europa importierter chemischer Produkte zu setzen. Die abgebildete Anzeige behauptet in satirischer Weise, eine Verbindung von Elementen europäischer Kultur mit den alltäglichen Anforderungen des Lebens in Palästina wäre möglich und wünschenswert.

Zwei Positionen – zwei Überspitzungen. Die Erinnerung an politische Entscheidungen der Jahre 1935-37 in Tel-Aviv soll die vielgestaltigen Aspekte von Integration illustrieren. Tel-Aviv, die „erste moderne jüdische Stadt", Frühlingshügel, Alt-Neuland. Das *Mitteilungsblatt* der deutschen Einwandererorganisation erschien zweisprachig, anfangs in der Lilienblumstraße 26, später im Rothschild Boulevard 37 und in der Rambamstraße 15. Man bemühte sich darum, den Umfang des Hebräischen kontinuierlich zu erweitern. Heute erscheint das „MB-Yakinton", herausgegeben von der Vereinigung der Israelis mitteleuropäischer Herkunft, überwiegend in hebräischer Sprache. Es enthält einen umfangreichen Reportagen-Teil, der sich mit aktuellen kulturpolitischen Fragen und der Erinnerung des Kulturerbes befasst.

Den Wahlen zur Stadtverordnetenversammlung von Tel-Aviv in den Jahren 1935/36 maß das *Mitteilungsblatt* hohe Priorität bei. Schon Anfang 1935 wurden die Leser auf die Wahlen vorbereitet, die, so hieß es zunächst, unmittelbar bevor-

stünden. Erstaunlicherweise folgten dann erst im Dezember des Jahres detailliertere Informationen. Einen Grund für diese Verzögerung finden wir in Notizen aus den November- und Dezember-Heften. Zwischenzeitlich hatte offenbar, so das *MB*, die bisherige Stadtverwaltung durch formale Tricks versucht, die Zahl der Wähler klein zu halten. Mit System wäre dem Grundgedanken einer Wahl, im Ergebnis den Abstimmungswillen einer möglichst breiten Bevölkerungsschicht zu repräsentieren, zu Lasten der Neueinwanderer entgegengewirkt worden. Das sollte sich ändern. Die *Hitachduth Olej Germania* (*HOG*) war entschlossen, in die Gestaltung der Lokalpolitik einzugreifen. Anders als ursprünglich beabsichtigt hatte die *HOG* entschieden, eine eigene Liste zu den Stadtratswahlen aufzustellen, an deren Spitze Felix Rosenblüth stand.[4] Die Stadt Tel-Aviv in den Interessen ihrer Bewohner, und zwar aller ihrer Bewohner, wahr zu nehmen, bedeutete vor allem, sie als Stadt der Einwanderer aus vielen Herkunftsländern zu verstehen. So sprach es ein Wahlaufruf aus der „Sondernummer fuer die Wahlen zur Irijah Tel-Aviv" im Dezember 1935 aus.

> Bisher begegneten die Einwanderer in der Stadtverwaltung von Tel-Aviv Gleichgültigkeit. Wir wollen, dass in Zukunft der Einwanderer spürt, dass seine Interessen in der grossen jüdischen Stadt gewahrt werden. Er soll empfangen werden als der willkommene Bürger der Stadt und nicht als das Objekt der Ausbeutung durch alte Interessengruppen. Für Einwanderer soll der Verkehr mit den Amtstellen der Stadtverwaltung nicht, wie es bisher oft der Fall war, eine demütigende Qual sein, sondern er soll in der Haltung und Höflichkeit aller Beamten das Bewusstsein spüren, dass der Apparat auch für den neuen Bürger da ist, und dass man ihm das Leben erleichtern und nicht bürokratisch erschweren will.[5]

Tel-Aviv, die Stadt der Einwanderung, gestaltend zu leiten – das hieße konkret: „planmässige Siedlungs- und Wohnungspolitik", verantwortungsvolle Sorge um „Schule und Kulturpflege", „soziale Arbeit" im Sinne einer modernen Wohlfahrtspflege. Es hieße nicht weniger auch Unterstützung der „Vermögensüberführung aus den Ländern der Golah[6] nach Erez Israel". Die Aufstellung einer eigenen Liste brachte der Vertretung der deutschsprachigen Einwanderer den Vorwurf po-

4 Felix Rosenblüth, der sich später Pinchas Rosen nannte, ist als profilierter politischer Vertreter der deutschen Einwanderung hervorgetreten. Als erster Justizminister Israels schuf er die Grundlagen des israelischen Rechtssystems, in dem die Unabhängigkeit der Judikative von Exekutive und Legislative von Beginn an verankert war.

5 *MB*, Dezember 1935, I, S. 3.

6 Golah/ Galuth: hebr. Bezeichnung für Exil und Diaspora, die Zerstreuung des jüdischen Volkes seit der Zerstörung des Zweiten Tempels.

litischer Zersplitterung und nostalgisch-landsmannschaftlicher Gruppenbildung im politischen Leben Erez Israels ein.

Felix Rosenblüth, der später, wie in der zweiten Dezember-Nummer berichtet, als Vertreter der *HOG* in die Stadtverordnetenversammlung gewählt wurde, begründete die politische Profilierung, wenn er schrieb:

> Es dient weder den Einwanderern, noch den Eingesessenen, wenn Einwanderer petitionieren, statt mitzuregieren. Es ist für alle Teile besser, wenn die Wünsche und Forderungen von Olim[7], beispielsweise nach einer zweckmässigen Wohnungspolitik, nach einem Ausbau der Schulen, der mit dem Wachstum der Stadt Schritt hält und den Kindern der Neulinge Platz bietet, nach einer geordneten Wohlfahrtspflege, in der Stadtverwaltung selber vertreten werden und nicht bloss in ihren Vorzimmern. Den Eingesessenen wird die Berechtigung der Forderungen deutlicher, den Einwanderern die objektiven Schwierigkeiten für ihre Verwirklichung erkennbarer werden.[8]

In einer von Leo Kaufmann für den Abdruck im *Mitteilungsblatt* bearbeiteten Rede, die – gehalten auf einer Wahlversammlung am 24. November 1935 – die Siedlungs- und Wohnungspolitik der *Irijah*[9] einer umfassenden Kritik unterzog[10], findet sich eine weitere Erklärung für die Aufstellung einer eigenen Liste Olej Germania – Olej Austria. Eine Vertretung „lebenswichtiger" Interessen in der Stadtverwaltung wäre auch deshalb in dieser Form notwendig, weil sich „(d)ie Tausende von Olim, die in den letzten Jahren aus den deutschsprachigen Ländern in Tel-Aviv sesshaft geworden sind [...] noch nicht in die Parteigruppierungen eingliedern" ließen: „Sie können ihre Vertretung nur auf Grund einer eigenen, auf rein sachlichen Gesichtspunkten begründeten Liste finden."[11]

Um welche sachlichen Kritikpunkte an der Tätigkeit der *Irijah* es hauptsächlich ging, soll im Einzelnen genannt werden. Zum einen hätte die Stadtverwaltung „durch Mangel an Einsicht, Verantwortung und Initiative versäumt"[12], eine den Erfordernissen der wachsenden Stadt entsprechende Verkehrsführung zu organisieren. So wäre durch die Konzentration des Verkehrs auf eine einzige Nord-Süd-Trasse das tägliche Verkehrschaos vorprogrammiert. Der Einwand, niemand hätte die Entwicklung der Stadt voraussehen können, konnte als Entschuldigung nicht gelten, da es der Stadtverwaltung mittels ihres Besteuerungsrechts und ihrer Ent-

7 Hebr. „Aufsteiger". Einwanderer nach Erez Israel.
8 *MB*, Dezember, 1935, I, S. 6.
9 Irijah: hebr. Stadtrat.
10 Kaufmann, Leo: Siedlungs- und Wohnungspolitik. Wiedergabe der Rede auf der Wahlversammlung am 24. November 1935. In: Ebd., S. 14-17.
11 Ebd., S. 14.
12 Ebd., S. 15.

eignungsvollmacht durchaus möglich gewesen wäre, durch gezielten Ausbau von Parallel- und Nebenstraßen den anwachsenden Verkehr zu kanalisieren. Dass dies praktikabel gewesen wäre, hätte der mustergültige Ausbau des Straßennetzes im Zentrum Tel-Avivs durch die private Initiative der „Agrobank" bewiesen, die gänzlich ohne die der Stadtverwaltung zur Verfügung stehenden Instrumente ausgekommen wäre.

Des Weiteren hätte die *Irijah* versäumt, durch klare Aufteilung in Geschäfts-, Industrie- und Wohnviertel der jüdischen Industrie Zonen zuzuweisen, die ihr Entwicklungsmöglichkeiten gewährleisteten. Der Mangel an Planung hätte zu anarchischem Durcheinander von Geschäfts- und Wohngebieten geführt, so dass die Situation in mancherlei Hinsicht schlimmer wäre als in den „durch ... Vergangenheit belasteten"[13] alten Städten Europas. So wird das Fehlen von Grünflächen, Parks und öffentlichen Gärten als einer der auffallendsten Mängel im Stadtbild von Tel-Aviv gekennzeichnet. Sowohl die Frage der Industrieansiedlung als auch die der Anlage von Grünflächen stünde in auffälligem Kontrast zur großzügigen Erweiterung von Haifa und wäre bedingt durch die Untätigkeit der *Irijah* im Kampf gegen die Bodenspekulation. Diese Untätigkeit wäre nicht allein auf Nachlässigkeit zurückzuführen, sondern auf gezielte Verhinderungspolitik der Stadtverwaltung.

Daraus resultierte das alle vorhergehenden übersteigende Problem der völlig unzureichenden Wohnungsversorgung – bei einer Wohndichte, die fast doppelt so groß wäre wie in deutschen Großstädten, bei gefährlichen hygienischen Verhältnissen, bei mangelndem Mieterschutz und enorm überhöhten Mieten.

> Und wieder kann sich die *Irijah* nicht auf Mangel an Mitteln berufen. Denn in der gleichen Zeit, in der die *Irijah* nicht einen Finger rührte, um die Wohnungsverhältnisse zu bessern, hat das Siedlungsamt der Arbeiterorganisation ohne Mittel und Apparat Boden für den Siedlungsbau von 6000 Familien erworben, 2000 Häuser gebaut, den Bau von weiteren 1000 Häusern in Angriff genommen und über eine Million Pfund für diese Zwecke aufgebracht.[14]

Das „restlose Versagen der Irijah" wäre auch an der Tatsache abzulesen, dass die großzügigen Spenden der vorhergehenden zwei Jahre für die Wohnungsversorgung der deutschen Olim großenteils in Kanälen der Administration versickert waren. Statt angemessenen Wohnraum zu schaffen, hätte die *Irijah* „10 elende Baracken errichtet"[15]. Zum Beweis, dass es anders möglich gewesen wäre, wurde an-

13 Ebd.
14 Ebd., S. 16. Hervorhebung im Original.
15 Ebd., S. 17.

geführt, dass das Siedlungswerk der Arbeiterorganisation für die Errichtung von 2000 Häusern mit einem Bruchteil der administrativen Kosten ausgekommen wäre. Auch das Problem der Verslumung des „Jemenitenviertels zwischen Allenby und Nachlath Benjamin" wäre von der Stadtverwaltung schlicht verschleppt worden, anstatt es durch kluge Bodenpolitik zu lösen.

Dies alles beruhte, so Leo Kaufmanns Einschätzung, auf Schlamperei einerseits und Ausverkauf an Interessenpolitik andererseits. Demgegenüber wäre es zur Wahrung der lebenswichtigen Interessen der Bevölkerung – und zwar der ganzen Bevölkerung von Tel-Aviv – notwendig, eine eigene Liste der Olej Germania für die Stadtratswahlen aufzustellen, um „für eine Reform dieser unhaltbaren Zustände *jenseits von aller Parteipolitik*"[16] zu kämpfen.

Ein weiteres Feld der Kritik an der Politik der Stadtverwaltung umschrieb in der gleichen Nummer des *Mitteilungsblattes* Walter Preuss mit einem Beitrag zur Sozialfürsorge.[17] Er sah Palästina im Übergang von „einem Lande des Chaluzaufbaus für ausgewählte Pioniere des Volkes ... zur ‚Heimstätte' des Volkes in einem viel weiteren Sinne des Wortes"[18]. Dafür benannte er eine doppelte Ursache: Weltwirtschaftskrise[19] einerseits und Diskriminierung und Verfolgung – nicht nur in Deutschland – andererseits. „In 3 Jahren kamen 120.000 Juden aus aller Herren Länder ins Land."[20] Die Chancen zur produktiven Anlage von Kapitalien in Palästina und das unerhörte Aufbautempo schüfen vielfachen Anreiz, auf spekulativen Gewinn mit hohem Risiko zu setzen. Andererseits würde die Zahl der verarmten und sozial desintegrierten Menschen innerhalb der Flüchtlingsalijah immer größer. Diese Einwanderungswelle träfe auf einen „Jischuw, dem das Problem der ‚Immigrantenfürsorge' ganz fremd, der dem ‚Aufbau' und nicht der sozialen Hilfe zugewandt war"[21].

Die Aufgaben einer Sozialfürsorge bestanden nun nicht mehr allein in Eingliederungshilfen für mittellos gewordene Einwanderer, sondern ebenso in Unterstützung kinderreicher Familien, verarmter Witwen und Waisen, Sozialarbeit unter den in „großen Städten gefährdete[n] Kinder[n]" und für „Chronische, in schwe-

16 Ebd. Hervorhebung im Original.

17 Ebd., S. 17-19.

18 Ebd., S. 17. Chaluz: hebr. Pionier. Ideal des jungen Einwanderers nach Palästina, der in harter körperlicher Arbeit die Rekultivierung des Landes vorantrieb und sein eigenes materielles Wohlergehen dem Aufbau einer Heimstätte des jüdischen Volkes unterordnete.

19 In Preuss' Artikel ist die Rede von Weltkrise. Der folgende Satz deutet darauf hin, dass in erster Linie die Weltwirtschaftskrise gemeint ist: „Die Weltkrise schloss die Tore fast aller Länder der Welt vor ‚Emigranten' und steigerte andererseits den ökonomischen und sozialen Druck unter den jüdischen Massen in vielen Ländern auf das Unerträglichste." Ebd.

20 Ebd.

21 Ebd., S. 18. Jischuw: hebr. „Ansiedlung", Bezeichnung für die judische Bevölkerung in Palästina vor der Gründung des Staates Israel.

rer Arbeit arbeitsunfähig gewordene Kranke". Preuss wies darauf hin, dass es sich also um Tätigkeiten handelte, die für eine jede Gemeinschaft unumgänglich notwendig und zudem eminent produktiv waren. An dieser Stelle hob er die herausragende Leistung Henrietta Szolds[22] als Leiterin der sozialen Abteilung des *Waad Leumi*[23] hervor. Beim Aufbau einer so breit angelegten Sozialfürsorge hätte sowohl die *Deutsche Abteilung* der *Jewish Agency*[24] erhebliche finanzielle Mittel zur Verfügung gestellt als auch die deutsche Alijah[25] „in hohem Masse *sozial geschulte geeignete Kräfte*"[26]. „Wir müssen mit Bedauern konstatieren, dass an keinem anderen Ort des Landes diesem Problem ein solches Mass von *Unverständnis seitens ‚massgebender Kreise'* entgegengebracht wird, wie in der grössten, der ersten jüdischen Stadt des Landes, *in Tel-Aviv*."[27] Politische Rankünen wären dafür verantwortlich gewesen, dass die Stadtverwaltung „trotz unzähliger Bemühungen von Miss Szold" nicht bereit gewesen wäre zur Zusammenarbeit mit dem *Waad Leumi* und speziell die Fürsorge für Familien aus Deutschland aus Prinzip verweigert hätte.

> Die „Hitachduth Olej Germania" als Vertreterin der Hauptleidenden in dieser Beziehung, geht in den Wahlkampf mit der Losung und Forderung der Einrichtung einer *grosszügigen, modernen, einheitlichen Sozialfürsorge* in Tel-Aviv nach erprobten Methoden für alle bedürftigen Kreise unter den Einwanderern und dem Jischuw und der Gleichstellung der Olim aus Deutschland mit allen anderen Kreisen in dieser Frage.[28]

Dass die Arbeit einer Stadtverwaltung im Prozess der Integration in jedem Einzelprojekt neu den Ausgleich der Interessen zu schaffen hätte, wurde relativierend bewusst gemacht. Aber „die Repräsentanz der Alteingesessenheit" wäre immer neu daran zu erinnern, „dass in Palästina alles Bestehende nur Anfang und Vorbe-

22 Henrietta Szold, 1860 in Baltimore geboren, war schon mit 17 Jahren Lehrerin an einer privaten Mädchenschule und gleichzeitig Journalistin. Sie war maßgeblich für die zionistische Bildungs- und Erziehungsarbeit, Direktorin der *Zionist Organization of America*, in Palästina Leiterin der Schwesternausbildung und der Gesundheitspflege in den jüdischen Schulen. Nach 1933 leitete sie die von der *Jewish Agency* gegründete Jugendalijah, mit der deutsch-jüdische Kinder in Palästina eine neue Heimat fanden. Zeitzeugen, die als Jugendliche Henrietta Szold begegneten, erzählten von ihrer starken Ausstrahlung.

23 Hebr. „Nationalrat". Exekutivorgan der vorstaatlichen jüdischen Gemeinschaft in Palästina.

24 Jewish Agency for Palestine, durch Palästina-Mandat des Völkerbunds offiziell anerkannte Vertretung der Juden gegenüber der britischen Regierung.

25 Hebr. „Aufstieg". Bezeichnung für die Einwanderung von Juden nach Palästina – Erez Israel in der Neuzeit seit 1882. Die fünfte Alijah umfasste die Einwanderer aus deutschsprachigen Ländern in den 1930er Jahren.

26 Ebd. Hervorhebung im Original.

27 Ebd., S. 18 f. Hervorhebungen im Original.

28 Ebd., S. 19. Hervorhebung im Original.

reitung und Stufe für das Kommende und die Kommenden ist.[29] Die Vertretung einer „Gruppe Olej Germania – Olej Austria“ konnte in diesem Kontext Anwaltschaft für die Bedürfnisse der Einwanderer im Generellen, bereits anwesender und kommender, übernehmen. Hinsichtlich Organisation und Planung der Stadt Tel-Aviv bedeutete dies zugleich Gestaltung „des Aufbauinteresses im allgemeinen“. Verantwortliche Wohnungspolitik und Sozialfürsorge würden nicht allein den aus Deutschland kommenden Menschen nützen. Es wurde betont, insofern keinen Partikularinteressen zu dienen. Jedoch musste die spezielle Situation der Einwanderer aus Westeuropa deutlich benannt werden. Ähnliche Herkunftsbedingungen bedeuteten ähnliche Integrationsvoraussetzungen. Kulturelle Prägungen formten die Anforderungen an den neuen Lebensort. Diese Tatsache legte den Zusammenschluss von Einwanderern gleicher Herkunftskoordinaten zu gemeinsamer Arbeit im neuen Lande nahe. Aber die Perspektive, die dieser Begründung abzulesen ist, war Integration, nicht Separatismus oder Isolation.

> Die Aufgabe, die dem Stadtrat [unter dieser Perspektive] gestellt ist, heisst nicht Verwaltung, sondern Aufbau. Die Aufgabe ist eine dynamische, keine statische. Sie verlangt nicht bloss ordnenden Verstand, sondern schöpferische Phantasie. Es ist eine grosse, eine schöne Aufgabe.[30]

Eine Aufgabe für die schöpferische Phantasie im Dienste des gesamten Jischuw; darüber hinaus auch im Dienste des Weltkulturerbes aus der Sicht Felix Rosenblüths, wenn er einen auf die Vernichtung jüdischer Kultur in Deutschland bezogenen Gedanken vortrug. Der Jischuw möge nicht die Katastrophe der deutschen Kultur von seiner Seite noch bestätigen, indem er die Repräsentanz deutsch-jüdischer Traditionen in der neuen hebräischen Gesellschaft nach Möglichkeit zu verdrängen suche. Vielmehr könnten die deutschen Einwanderer einen wesentlichen Beitrag zum Aufbauwerk des Jischuw leisten, indem sie ihre Traditionen zwar kritisch sichteten, aber Elemente, die als bewahrenswert gelten konnten, pflegten. Ihre Aufgabe musste es sein, nicht den Nationalsozialisten die Deutungshoheit über die deutsche Kultur zu überlassen. Sie hätten nicht nur das Recht, sondern geradezu die Pflicht, sich an den Kommunalwahlen zu beteiligen, da die kommunalpolitischen Entscheidungen im größeren Zusammenhang der landespolitischen, ja sogar weltpolitischen Entwicklungen gesehen werden mussten. Felix Rosenblüths Aufruf „Die Aufgabe – Ein Wort zu den Wahlen“ gipfelte in der Aufforderung:

29 Rosenblüth, Felix: Die Aufgabe – ein Wort zu den Wahlen. In: *MB*, Dezember, 1935, I, S. 6-8, hier S. 7.

30 Ebd., S. 6.

> An der bisherigen Stadtverwaltung ist scharfe Kritik geübt worden. [...] Aber Kritisieren ist nicht genug! Wir wollen nicht länger abseits stehen!
>
> Wir wollen aktiv teilnehmen in der Leitung eines grossen Werkes, das andere vor uns begonnen haben, und dem unsere mitschaffende Kraft zu widmen, eine unserer ernstesten Pflichten geworden ist.[31]

In der zweiten Dezember-Nummer des *MB* 1935 findet sich eine kurze Stellungnahme zur erfolgten Wahl.[32] Felix Rosenblüth, als Spitzenkandidat der *HOG*, wurde in den Stadtrat gewählt. Ca. 75% der wahlberechtigten Einwanderer aus Deutschland stimmten für ihn – ein erstaunlicher Erfolg angesichts der kurzen Vorbereitungszeit, seitdem die Entscheidung eine eigene Liste aufzustellen gefallen war. Bemerkenswert auch angesichts der Kontroversen um die Aufstellung einer eigenen Liste.[33] Das Motiv, die deutschen Einwanderer auch im Interesse der noch Hinzukommenden aus der Zersplitterung in einer geschlossenen Gruppe zusammenzuführen, wirkte offensichtlich überzeugend. Und Felix Rosenblüth wurde als Garant dafür angesehen, dass die vor der Wahl gegebenen Versprechen auch eingehalten würden.

Ein Jahr später geriet Rosenblüth in eine scharfe politische Kontroverse im Zusammenhang mit der Bürgermeisterwahl in Tel-Aviv nach dem Tode Dizengoffs. Die Wahl des Nachfolgers in der Irijah am 20. Oktober 1936 war mit 8:7 Stimmen zugunsten des von der „Dizengoff-Liste"[34] präsentierten Kandidaten Chelouche gegen den langjährigen Stellvertreter Dizengoffs, Rokach, ausgegangen. Rokach wurde, so geht es aus den nachfolgenden Stellungnahmen hervor, von der revisionistischen Richtung[35] in der *Irijah* – und von einigen Mitgliedern der *HOG* – ge-

31 Ebd., S. 8.

32 *MB*, Dezember, 1935, II, S. 3.

33 Paul A. Alsberg bezeichnet diese Phase der *HOG* sogar als innere Krise, die einher ging mit der Umorganisierung der Arbeit, in deren Verlauf der Posten eines besoldeten Generalsekretärs geschaffen wurde. Theodor Zlocisti schied aus der Leitung aus, wenig später auch Ernst Lewy, nachdem Max Kreutzberger zum Generalsekretar ernannt worden war. Zlocisti wie auch Lewy wehrten sich gegen eine stärkere Politisierung der *HOG*, während Kreutzberger diese befürwortete. Vgl. Alsberg, Paul A.: Zur Geschichte der Organisation der Mitteleuropäischen Einwanderer in Israel. In: Recht und Wahrheit bringen Frieden. Festschrift aus Israel für Niels Hansen. Hg. von Shmuel Bahagon. Gerlingen 1994, S. 17.

34 So bezeichnet in einer Erklärung Felix Rosenblüths nach der Wahl, *MB* November, 1936, I, S. 3. Es handelte sich offenbar um ein Mitte-Links-Bündnis, in dem die *Histadruth* starkes Gewicht hatte.

35 1925 formierte sich die Union der Zionisten-Revisionisten mit dem Ziel der Revitalisierung einer konsequent auf politische Autonomie ausgerichteten „territorialen Lösung der Judenfrage" (R. Lichtheim im Kommentar zum Wahlprogramm 1929). Die Revisionisten vertraten eine Fundamental-Opposition sowohl gegen kompromissbereite oder auf pragmatische Lösungen ausgerichtete Politik als auch gegen einen „falschen Kulturzionismus" ethisch-religiöser oder sozial-reformerischer Prägung.

stützt. Die *Histadruth*[36] hatte darauf verzichtet, einen eigenen Kandidaten aufzustellen, hatte vielmehr mit Chelouche einen Vertreter des bürgerlichen Lagers als Kandidaten der Linken und der Mitte ins Rennen geschickt. Bei dem knappen Mehrheitsvotum für Chelouche hatte Felix Rosenblüths Stimme den Ausschlag gegeben. Auf Betreiben der Minderheitsfraktion in der Irijah hatte aber der High Commissioner der britischen Mandatsregierung am 30. Oktober 1936 den unterlegenen Kandidaten Rokach als Bürgermeister eingesetzt.

Felix Rosenblüth als „das Zünglein an der Waage" gab in der ersten November-Nummer des *MB* 1936 eine Erklärung zu seiner Entscheidung ab. Offenbar nämlich hatte sich innerhalb der *HOG* eine Gruppierung zu Wort gemeldet, die im Interesse politischer Neutralität von ihm eine Stimmenthaltung erwartet hätte. Das Präsidium der *Hitachduth Olej Germania* hingegen billigte seine Stellungnahme und sprach ihm sein Vertrauen aus. Rosenblüths Erklärung soll in einigen Punkten referiert werden. Politische Neutralität des *HOG*-Vertreters wäre seiner Auffassung nach nicht dahingehend zu verstehen, dass er überhaupt keine Stellung zu nehmen hätte, sondern dass er allein seinem politischen Urteil und seinem Gewisssen verpflichtet wäre, nicht aber der Zugehörigkeit zu einer politischen Gruppierung oder einem „bürgerlichen Block". Eine Stimmenthaltung seinerseits hätte bei „einem Abstimmungsergebnis von 7 gegen 7 ... die Entscheidung in die Hände der Regierung gelegt. Ein höheres Interesse der Wahrung jüdischer Selbstverwaltungsbestrebungen sprach aber dafür, dass dieses Resultat auf alle Fälle vermieden werden musste."[37] Zutreffender wäre also, dem Vertreter der *HOG* einen Standpunkt relativer Überparteilichkeit abzuverlangen, von dem aus er die Folgen seiner Entscheidung im Beziehungsgeflecht der Institutionen, Parteien und Gruppierungen zu verantworten hätte.

Rosenblüth charakterisierte Rokach als „Mann von einer besonders extremen Parteigesinnung, in ausgesprochener Kampfstellung gegenüber grossen Teilen der Bevölkerung Tel-Avivs"[38], Chelouche hingegen als „Mann, der im weiteren Sinn des Wortes zweifellos auch bürgerlich orientiert ist, aber kein ausgesprochener Parteikandidat, seiner Natur nach ein Mann des Friedens, des Ausgleichs und der Überbrückung von Gegensätzen", der es abgelehnt hätte, „irgendwelche Parteibindungen nach links einzugehen" und „im wesentlichen die Linie der Dizengoff-

36 Allgemeine Arbeiterorganisation des Jischuw, 1920 in Haifa gegründet, mit sozialistisch-sozialdemokratischer Ausrichtung. Erster Generalsekretär bis 1935 war David Ben Gurion. Die Histadruth gründete eigene Unternehmen und ist umfassende Wohlfahrtsorganisation Israels.

37 *MB*, November, 1936, I, S. 3.

38 Ebd. Rosenblüth ergänzte: „40% der Wähler, wie sie durch die Arbeiterorganisation repräsentiert werden, und darüber hinaus grosse Teile der Bürgerschaft bis in das Lager der Rechten hinein". Ebd., S. 4.

Politik verfolgen würde"[39]. Darüber hinaus sah Rosenblüth in Rokach einen Bürgermeisterkandidaten ohne lebendigen Zusammenhang mit der zionistischen Bewegung, der zudem als stellvertretender Bürgermeister schwere sachliche Fehler gemacht hätte. In diesem Punkt teilte Rosenblüth die Kritik der Linken an Rokachs Amtsführung, auch wenn er sie als bisweilen übertrieben kennzeichnete. Insgesamt beurteilte er die Ernennung Rokachs gegen das Mehrheitsvotum der *Irijah* als „schwere Erschütterung unserer *Bestrebungen nach Selbstregierung* im eigenen jüdischen Bezirk"[40].

In der ersten Stadtverordnetenversammlung nach dieser Entscheidung, Mitte November 1936, wurde – wiederum mit knapper Mehrheit – gegen die Ernennung des Kandidaten der Minderheit durch die Regierung Protest eingelegt und diesem das Misstrauen ausgesprochen. Auch Felix Rosenblüth hatte sich dem Misstrauensvotum angeschlossen. Er begründete dies am 16.11.1936 in *Haarez*. Das *MB* zitierte in der zweiten November-Nummer seine Stellungnahme in deutscher Übersetzung:

> Wer sich gegen die zionistischen Grundforderungen vergeht, auf denen Tel-Aviv aufgebaut worden ist, vergeht sich nicht nur am Wesen des Zionismus, sondern auch am Wesen dieser Stadt, ihrem Geist, ihrer Zukunft und ihrem besonderen Glanz, den sie in den Augen von Millionen von Juden in der Golah hat. Was aber ist der Inhalt des Zionismus in Palästina? *Freie Ordnung des jüdischen Lebens auf demokratischer Basis nach der Meinung der Mehrheit* ohne Wichtigtuerei und Vetternwirtschaft, die in unserem Galuthleben so oft in Erscheinung treten. Und jetzt haben wir das erbärmliche Schauspiel erlebt, dass sich in unserer Stadt Tel-Aviv, die ein leuchtendes Beispiel für die unabhängige Gestaltung unseres Eigenlebens sein soll, ein Funktionär bereit gefunden hat, sich gegen den klaren Willen der Mehrheit der gewählten Stadtverordneten zum Oberhaupt der Stadt einsetzen zu lassen.[41]

Der emotionale Ton dieser Stellungnahme spiegelt die Schärfe der Auseinandersetzung. Zielpunkt von Rosenblüths Argumentation ist, hinausgehend über die sachliche Kritik an politischen Fehlleistungen Rokachs, die Einschätzung, eine Strategie, die durch nicht-öffentliche Absprachen demokratische Entscheidungen zu unterlaufen trachtet, wäre der Zionistischen Bewegung unwürdig und abträglich: „*Als Zionisten sind wir in dieses Land gekommen, und Zionisten müssen wir hier bleiben.* Das zionistische Ideal bestimmt die Formen unseres Lebens."[42] Abschließend be-

39 Ebd., S. 3 f.
40 Ebd., S. 4.
41 *MB*, November, 1936, II, S. 6. Hervorhebung im Original.
42 Ebd. Hervorhebung im Original.

tonte Rosenblüth nochmals, dass er gegen die Entscheidung der Regierung mit allen parlamentarischen Mitteln, die ihm zur Verfügung standen, kämpfen würde. Bemerkenswert ist, welches Gewicht Rosenblüth legte auf die enge Verknüpfung demokratischer Traditionen mit dem Zionismus, eine Verknüpfung, die, aus der Galuth mitgebracht, in Erez Israel gewahrt und vertieft werden sollte.[43]

Auf diese Erklärung Rosenblüths gab es sehr unterschiedliche Reaktionen. Empörung lösten die Formulierungen „Vetternwirtschaft" und „Wichtigtuerei" im Zusammenhang mit der Strategie der Rokach-Fraktion aus. In einem Brief vom 14.12.36, der in der ersten Januar-Nummer des *MB* 1937 veröffentlicht wurde, kennzeichnete Rosenblüth diese Ausdrücke als sachliche Übersetzungsfehler und bemühte sich um Richtigstellung.

> Ich gebe zu, dass es schwierig ist, „Shtadlanut gabbait" zu übersetzen. Dem Sinne nach enthalten diese Worte eine Anspielung auf das aus dem jüdischen Kehilla-Leben bekannte Verhalten der Gemeindegewaltigen, die durch persönliche Bemühungen bei Behörden zu erreichen suchen, was offiziell von Instanz zu Instanz nicht durchzusetzen ist.[44]

Deutlich wird aus dieser Differenzierung, dass Rosenblüth nicht die Vermengung persönlicher Interessen mit politischen von einem moralischen Standpunkt aus kritisiert hatte. Er wollte vielmehr darauf hinweisen, dass ein politisch taktisches Verhalten, das in der Galuth oftmals unvermeidlich schien, nicht ins zionistische Aufbauwerk eingetragen werden durfte.

In der gleichen Ausgabe des *MB* wurde eine Entgegnung zu Rosenblüths Erklärung von Felix Danziger veröffentlicht, auch sie in sehr scharfem Ton gehalten. Sie gipfelte in dem Vorwurf, Rosenblüth hätte „Vorspanndienst für den sozialistischen Volksteil geleistet", indem er für den von der *Histadruth* mitgetragenen Kandidaten Chelouche gestimmt hätte. Richtigerweise hätte man von ihm erwarten müssen, dass er sich als Stadtverordneter aus dem bürgerlichen Lager einer Art Fraktionszwang gefügt hätte: „in dieser Irijah sind 9 Bürgerliche und 6 Sozialisten; der qualifizierteste unter den Bürgerlichen ist der 9 Jahre amtierende Rokach"[45], und Chelouche wäre eben nicht als Kandidat der bürgerlichen Gruppe aufgetreten. Zudem wäre er bei weitem nicht so qualifiziert wie Rokach, der „seit 9 Jahren der wirkliche Leiter der Irijah ist und damit auch nach strengen Anforderungen als

43 An dieser Stelle unterbricht, möglicherweise bewusst platziert, eine mehrere Zeilen umfassende Anzeige den laufenden Text, welche die Eröffnung des Hebräischen Seminars der *HOG* Tel-Aviv ankündigt.

44 *MB*, Januar 1937, S. 13.

45 Ebd., S. 14.

'Fachman[n]' gelten dürfte"[46]. Wenn Rosenblüth an dieser Stelle so vehement auf der jüdischen Autonomie der Stadt Tel-Aviv bestünde, so wäre das nach Danzigers Interpretation nur als Mobilisierung der „Strasse" wider alle politische Realität und Vernunft zu verstehen. In seiner im Anschluss abgedruckten Erwiderung verwahrte sich Rosenblüth gegen den Vorwurf der politischen Unanständigkeit. „Die politisch gebildeten Kreise der deutschen Olim haben im allgemeinen in unseren Linken Stützen der Ordnung, des Aufbaus und eines vernünftigen Fortschritts gesehen. Ihnen kann man mit dem Bolschewiken-Schreck nicht kommen. Sie haben gelernt zwischen SPD und radikalen Gruppen zu unterscheiden."[47]

Die Kontroverse drohte zur Schlammschlacht zu werden. Man unterstellte Rosenblüth, nur ein Zionist der allerletzten Minute zu sein, deshalb wenig glaubwürdig im Hinblick auf seine Forderungen zur zionistischen Perspektive. Erst nach längerer Zeit konnte eine offizielle Richtigstellung erwirkt werden: Rosenblüth war seit mehr als 30 Jahren in der Zionistischen Bewegung aktiv.

Die Vorgänge um die Stadtrats- und die Bürgermeister-Wahlen in Tel-Aviv zwischen 1935 und 1937 zeigen, dass die deutsche Alijah gegenüber verschiedensten Seiten zu dem Vorwurf Stellung nehmen musste, sie verweigerte sich der Integration in den Jischuw und nähme nicht teil am zionistischen Aufbauwerk. An im *Mitteilungsblatt* der *Hitachduth Olej Germania* veröffentlichten Anzeigen ist allerdings abzulesen, dass sich Integration im Sinne eines Brückenschlags und aktiver Beteiligung in der Alltagskultur mit vielerorts großer Selbstverständlichkeit vollzog. Die Grafiken aus dem Anzeigenteil des *MB* für Unternehmen in Tel-Aviv mögen dies veranschaulichen.

46 Ebd., S. 13.
47 Ebd., S. 14.

Dr. med. Hans Lelewer
SPEZIALARZT
für Gallen-, Zucker-, Magen, Darm-Leiden
früher Breslau,
jetzt Tel-Aviv, Rothschild Boulvd. 78

Abb. 2 Dr. med. Hans Lelewer (März 1934)

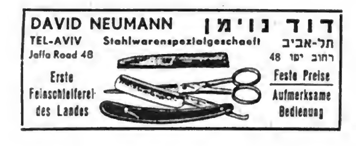


Abb. 3 David Neumann (Januar 1936)

Das Stichwort „Spezialarzt" in der ersten Anzeige zieht die Aufmerksamkeit auf sich. Fachärztliche Beratung für ältere Einwanderer wurde in den Jahren der Fluchtwanderung unentbehrlich in einem Umfeld, das zuvor geprägt war von dem Ideal unbeugsamen Durchhaltewillens junger Olim. David Neumanns Anzeige ist schon teilweise in hebräischer Sprache gehalten. Er präsentiert seine Fachkenntnisse ausdrücklich als Zuwachs für die Kultur des Landes.
Bleibt die Anfrage, ob der Wille zur Integration nicht deutlicher dokumentiert werden konnte, indem auf die – so furchtbar missbrauchte – deutsche Sprache verzichtet wurde. „Aus einem Land kann man auswandern, aus der Muttersprache nicht."[48] So beginnt Schalom Ben-Chorin seinen Aufsatz über „Sprache als Heimat". Und in seinen „Bekenntnissen eines Ex-Assimilanten" schrieb Tristan Leander 1939: „An das deutsche Volk bindet mich heute nichts mehr. An die deutsche Sprache sehr viel."[49] Der gelegentliche verstohlene Rückzug in den „Traditionswinkel" der „Galuth-Heimat" müsste erlaubt sein. Sonst wäre der Aufenthalt als „displaced person" im Transit zwischen dem alten und dem neuen Land nicht zu ertragen. Soll ein Brückenschlag gelingen, muss die Sprache als tragbare Heimat im Reisegepäck sein.

In der Tat aber verweigerte sich die Alijah aus deutschsprachigen Ländern dem Schmelztiegel. Integration war nicht im Sinne dieses Bildes zu realisieren. Die Einwanderer konnten sich nicht begreifen als „Material in der Hand des Künstlers"[50], des Jischuw. Integration hieß vielmehr, das zionistische Projekt als dynami-

48 Ben-Chorin, Schalom: Sprache als Heimat. In: Ders.: Germania Hebraica. Beiträge zum Verständnis von Deutschen und Juden. Gerlingen 1982, S. 33-49, hier S. 33.

49 *Jüdische Welt-Rundschau*, 28.7.1939, S. 6.

50 Auch dieses Bild wählte Esriel Carlebach.

schen Prozess mit zu gestalten. Das bedeutete Mobilisierung zur politischen Beteiligung, Klärung gesellschaftlicher Interessen und Frontstellungen, Pflege einer demokratischen Streitkultur, Skizzierung realistischer Perspektiven aus historischer Erfahrung.

Im Zusammenhang mit den Stadtratswahlen in Tel-Aviv hatte Felix Rosenblüth der deutschen Alijah eine Brückenfunktion zugewiesen, indem er sie als Interpret deutsch-jüdischer Geschichte und ihrer Katastrophe herausforderte, die zum Wohl des Ganzen erinnert werden musste. Das hieß, die Geschichte der deutschen Juden nicht simplifizierend als Irrweg zu begreifen, sondern als Auftrag, das zu Bewahrende zu retten und weiter zu entwickeln. In diesem Sinne konnten die deutschen Einwanderer belebendes Element, „Frühlingsluft" für ihre Stadt Tel-Aviv werden.

Building a Modern Jewish City: Projects of the Architect Wilhelm Zeev Haller in Tel Aviv

by Ulrich Knufinke

Wilhelm Zeev Haller is one of the many Jewish architects of the 20th century whose biographies and oeuvres can be divided into different periods.[1] Until the National Socialists' rise to power in Germany, Haller successfully worked as an architect in Leipzig. After his immigration to Palestine, he was able to start a new career in Tel Aviv. Within a very short time he became an important exponent of the so-called international style forming the character of the first modern Jewish city. Today, some of his buildings are part of UNESCO's World Heritage site "White City of Tel Aviv". At least eight residential buildings designed by Haller are preserved. Looking at them, we may ask several questions: What were the sources of Haller's way of designing in Palestine? Did he change his style after he emigrated? What is his contribution to modern architecture in Tel Aviv in comparison with other architects?

We do not know much about Wilhelm Haller's character and personal life. Born in 1884 in Gleiwitz (today Gliwice, Poland), he took up practical education at an early age, working on construction sites and in studios of architects in Breslau (today Wroclaw, Poland) and Frankfurt am Main. He finished his studies at the Technische Hochschule in Darmstadt. In 1914 he started running a studio in Leipzig. Due to a handicap Haller did not serve in World War I, but the war had a significant impact on his early career. Building activity decreased, and the political

1 On Haller's biography and oeuvre, see Reimann, Max: Wilhelm Haller. Berlin, Leipzig, Wien, 1930; Jüdisches biographisches Archiv. München, 1998, Fiche 299, pp. 61-63 (there according to Cornfeld, Peretz: Palestine Personalia. Tel Aviv, 1947, and The Near and Middle East Who's Who 2: Who's Who in the State of Israel. Tel Aviv, ca. 1950); Kowalzik, Barbara: Wir waren eure Nachbarn. Die Juden im Leipziger Waldstraßenviertel. Leipzig, 1996, pp. 135-137; Hocquél, Wolfgang: Leipzig. Architektur von der Romanik bis zur Gegenwart. Leipzig, year unknown, p. 262; Warhaftig, Myra: Sie legten den Grundstein. Leben und Wirken deutschsprachiger jüdischer Architekten in Palästina 1918-1948. Tübingen, 1996, pp. 202-203; Warhaftig, Myra: Deutsche jüdische Architekten vor und nach 1933 – Das Lexikon. 500 Biographien. Berlin, 2005, pp. 213-217; and Metzger-Szmuk, Nitza: Des maisons sur le sable. Tel Aviv. Mouvement moderne et esprit Bauhaus. Dwelling on the Dunes. Tel Aviv. Modern Movement and Bauhaus Ideals. Paris, Tel Aviv, 2004, p. 102. Haller's German period is analysed by Knufinke, Ulrich: Wilhelm (Zeev) Haller (1884-1956) als Architekt jüdischer Gemeinden. In: Aschkenas 16 (2006), pp. 129-176.
Wilhelm Haller was brought into focus by a joint research project on Jewish ritual buildings in Saxony, carried out by the Fachgebiet Baugeschichte at the Technische Universität Braunschweig and the Center for Jewish Art at the Hebrew University of Jerusalem. The project was supported by the German Israeli Foundation. I would like to thank the Minerva Foundation for grants that enabled me to conduct research on Haller in Israel.

and economic crisis after the war brought nearly all civil and commercial projects to a halt.



Fig. 1

Haller's first project that still exists is a memorial to Jewish soldiers (fig. 1). It was erected by the Jewish community of Dresden on its cemetery in Fiedlerstraße in 1916, being the very first Jewish war memorial of World War I.[2] It has a rather traditional shape, deriving from antique monuments, with a typical heroic iconography. Perhaps its erection was a reflection of the anti-Semitic feelings among Germans at the time:[3] Until 1934, nearly every Jewish community built one or

2 See Kirsch, Ingrid: 80 Jahre Denkmal zu Ehren der im Ersten Weltkrieg gefallenen Mitglieder der Dresdner jüdischen Gemeinde auf dem Friedhof Dresden-Johannstadt. In: Sächsische Heimatblätter 6 (1996), pp. 363-368. On Jewish war memorials in general, see Prokasky, Judith: Treue zu Deutschland und Treue zum Judentum – das Gedenken an die deutschen jüdischen Gefallenen des Ersten Weltkriegs. In: Aschkenas 9 (1999), pp. 503-516.

3 In 1919, Jewish veterans founded the "Reichsbund jüdischer Frontsoldaten" (society of Jewish soldiers). To combat anti-Semitism, the Reichsbund fostered the erection of war memorials in numerous cities. On the Reichsbund, see Dunker, Ulrich: Der Reichsbund jüdischer Frontsoldaten 1919-1938. Geschichte eines jüdischen Abwehrvereins. Düsseldorf, 1977; and Welker, Barbara: „Ich hatt' einen Kameraden". Der Reichsbund jüdischer Frontsoldaten und das Gedenken an die Gefallenen des Ersten Weltkriegs. In: „Bis der Krieg uns lehrt, was der Friede bedeutet". Das Ehrenfeld für die jüdischen Gefallenen des Weltkriegs auf dem Friedhof der Berliner Jüdischen Gemeinde. Ed. by Hank, Sabine, and Hermann Simon. Berlin, 2004, pp. 33-50.

more war memorials in synagogues, community centres or cemeteries, and Wilhelm Haller was one of their leading designers.[4]

During the first years of the Weimar Republic, Haller worked on several projects related to the war. He designed settlements for veterans ("Kriegersiedlungen"), for example in Stendal (since 1918, fig. 2) and in Coburg (1919).[5]



Fig. 2

The settlements were to help unemployed and homeless veterans find their way back into civil society. Ideologies of the garden city movement and the "live reform movement" from the pre-war period, but also of the national conservative movement ("back to the soil") mingled. Haller designed the settlement houses in Stendal in the so-called homeland style typical of settlement projects in those days.

4 Haller also built war memorials in Hamburg-Harburg, Eisenach, Erfurt, Leipzig, Zittau and other cities; see Knufinke: Haller (see n. 1), pp. 132-139. Other important Jewish architects and artists also designed war memorials, for example Alex Beer in Berlin-Weißensee, Fritz Landauer in Munich and Augsburg, Leopold Fleischhacker in Dusseldorf, Block & Hochfeld in Hamburg, Bloch & Guggenheimer in Stuttgart and Moritz Stern in Cologne.

5 Haller, Wilhelm: Siedlungen in Coburg und Stendal. In: Der Profanbau 8 (1921), pp. 89-99. During the war, Haller took part in an urban planning competition for a square in Leipzig; see Haller, Wilhelm: Leipzig im Städtebau. In: Der Profanbau 7 (1920), vol. 8, pp. 49-60.

Haller also worked for private clients. He designed numerous tombstones. Some of them are preserved in Jewish cemeteries, showing different styles from neo-baroque to modernism.[6] In 1926, Haller designed a villa in Berlin, blending neoclassicism, art deco and expressionism.[7] In the following year, a leather goods factory was built in Offenbach am Main, again with an "expressionistic" decoration.[8] A department store in Leipzig, opened in 1929, also documents Haller's turn to "Neues Bauen" ("new building") or to the so-called international style.[9] As far as we know, all of Haller's private clients were Jewish, which was typical of the situation of Jewish architects in Germany at the time.

Since the inauguration of the war memorial in Dresden in 1916, Haller continuously worked for Jewish communities.[10] His most elaborate project was a building at the cemetery in Delitzscher Straße in Leipzig, opened in 1928 after a planning period of six years. Haller placed a symmetrical three-wing building along the street.[11] The high cupola of the main hall dominated the edifice (fig. 3).

6 For example in the cemetery on Berliner Straße in Leipzig, see Reimann: Haller (see n. 1), p. 20; Knufinke: Haller (see n. 1), pp. 139-140.

7 Reimann: Haller (see n. 1), pp. 2-4. The villa is preserved and in good condition; Knufinke: Haller (see n. 1), p. 154.

8 Reimann: Haller (see n. 1), p. 10.

9 Reimann: Haller (see n. 1), p. 23; the building still exists, but nearly all the elements of Haller's façades are lost.

10 In addition to the war memorials mentioned before, he designed a mortuary and a mikveh in Leipzig and a cemetery hall in Halle/Saale, see Knufinke: Haller (see n. 1), pp. 140-141.

11 On Jewish cemetery buildings in general, see Knufinke, Ulrich: Bauwerke jüdischer Friedhöfe in Deutschland. Petersberg, 2007 (= Schriftenreihe der Bet Tfila – Forschungsstelle für jüdische Architektur in Europa, vol. 3), on Haller see pp. 276-285. On the cemetery hall in Leipzig, see also Knufinke: Haller (see n. 1), pp. 141-147.



Fig. 3

Characteristic of this period of German architecture are the arcades of pointed arches and crystalline forms, combining abstract gothic elements and some kind of Moorish details. Decorative expressionism or art deco became very fashionable for some years, especially in Leipzig, and Haller's cemetery hall is an important example of this style. The main hall has perhaps the most fascinating interior Haller ever designed. The cupola's pendentives grew directly from the bottom. The semi-sphere was made of rings of plaster stalactites. Haller's cemetery hall has parallels in contemporary "expressionistic" cemetery architecture (for instance in Vienna's Central Cemetery, a crematory by Clemens Holzmeister and a Jewish cemetery hall by Ignaz Reiser). The cupola of Tel Aviv's Ohel Moed synagogue, built by Joseph Berlin in 1925-27, also resembles Haller's interior in Leipzig. The cemetery building in Delitzscher Straße was destroyed after "Kristallnacht" in 1938/39. Another cemetery hall designed by Haller, inaugurated in Halle/Saale in 1929, is preserved.[12] In 1940 it lost its entire decoration when it was turned into a home for Jewish elderly people until their deportation in 1943.

12 Reimann: Haller (see n. 1), pp. 15-16; Knufinke: Haller (see n. 1), pp. 147-148.

In the late 1920s, Haller slowly turned from decorative expressionism to functionalism, though he was not personally involved in the Bauhaus movement. Also in the late 1920s, he designed a project for a new synagogue in Leipzig (fig. 4).[13]



Fig. 4

The complex was to consist of a community centre and a synagogue, connected by a bridge across a street. The exterior is modestly designed: the Torah Ark is situated where the eastern façade is stressed by a pylon. A lion and a Hebrew inscription are the only decoration. The mast above is crowned by a Star of David at a height of 60 meters, making the Jewish house of worship visible in the city. The synagogue would have been one of the biggest of its time, but it was never built.

It may be asked whether Haller's projects and buildings for Jewish communities represent a distinct Jewish architecture, offering more than decoration with traditional Jewish symbols. At the turn of the century, architects started searching for a new adequate artistic expression of Judaism.[14] These discussions continued in the 1920s. Haller, too, thought about style and "Jewishness" and published his ideas in 1928:

> Art is the product of several factors: time (art should not be a poor copy of earlier centuries), place (it has to be rooted in the soil and should not be strange to its environment), tradition (which should not be denied, as in art nouveau, but 'work' only underground), and individuality (the artist needs to possess). [...] A purely Jewish art can only arise in Palestine. It may arise, but not exist – for that it would take a development.[15]

13 Reimann: Haller (see n. 1), p. 18; Knufinke: Haller (see n. 1), pp. 150-152.

14 See Brenner, Michael: Jüdisches Leben in der Weimarer Republik. München, 2000, on architecture see pp. 34-35.

15 Haller, Wilhelm: Friedhöfe. In: Der Orden Bne Briss. Mitteilungen der Großloge für Deutschland VIII. U.O.B.B. (1928), pp. 163-164 (translation by the author).

This may be interpreted as proof of Haller's Zionist attitude: not in the diaspora, but only in a future Israeli state would a distinctive Jewish art be possible. Haller followed the developments in Palestine. Presumably in 1925 he made a sketch for the so-called "Mädchenfarm" ("girls' farm") in Nahalal (fig. 5).



Fig. 5

In the agricultural settlement (Moshav) of Nahalal, the Women's International Zionist Organization (WIZO) started to run an agricultural training camp for young women.[16] Haller's project shows that he was familiar with both climatic conditions and regional architecture in Palestine: the cubic forms and flat roofs reflect traditional Ottoman architecture as well as modern ideas.

Reviewing Haller's German oeuvre, it can be said that he was neither a radical fighter for modernity nor a strict follower of conservative ideas. It is obvious that Haller closely followed architectural developments. Starting with projects in the neoclassical and homeland styles, he soon incorporated elements of expressionism and art deco. His projects of the late 1920s do without decoration and symmetry, as was common practice at the time. He worked on a wide range of projects, from town and settlement planning to tombstones and even furniture.[17]

In 1932, Haller immigrated to Palestine. In the following year, his Jewish colleagues were excluded from the "Bund Deutscher Architekten" (association of German architects). Deprived of their economic basis, many of them were forced

16 See Reimann: Haller (see n. 1), pp. XIII. The general plan for Nahalal, where construction began in 1921, was designed by Richard Kauffmann. Lotte Cohn probably designed the WIZO school.

17 Haller apparently designed the furniture for the cemetery halls in Leipzig and Halle/Saale.

to leave Germany.[18] Those who stayed were persecuted. Only a small number of Jewish architects survived the Holocaust in the camps or underground.

In Tel Aviv Haller opened a new studio. In a surprisingly short time he was able to erect several apartment houses in the quickly growing "white city".[19] Like many immigrants he changed his German first name to his Hebrew one, from Wilhelm to Zeev.

Since the city's founding in 1909, Tel Aviv's architecture changed rapidly within only 25 years. The earliest quarters are characterised by buildings that reflect neo-classicism, art nouveau and oriental styles. Even contemporaries complained about the city's unplanned development[20] and the eclectic mix of styles. Tel Aviv was not a social and urban experiment like some of the Jewish agricultural settlements of the time, even though ideas of the garden city movement formed the basis of town planning. Perhaps this is why the early period of "Jewish" architecture in Palestine had only little influence on the first modern Jewish city: Alex Baerwald's attempts to develop a distinctive Jewish style in Palestine by mixing traditional Middle-Eastern architecture with neoclassical paradigms, as apparent in his Technion building in Haifa (1914), had only a few followers in Tel Aviv. Inventing and establishing a Middle-Eastern Jewish "regionalism" finally failed, much like the European "national style movements" at the beginning of the century. In the 1920s, crystalline forms of European expressionism and art deco became prevalent in Tel Aviv's architecture for a while. Some of Joseph Berlin's buildings are representative of this decorative "style". In the early 1930s, ideas of functionalism replaced all attempts to define a specific Jewish style by reviewing historical or regional architecture.

Zeev Haller, together with other immigrants from Germany and Eastern European countries, took an active part in this development. His only early project in Tel Aviv that recalled expressionistic forms did not see the light of day.[21] Soon

18 See Warhaftig: Sie legten den Grundstein (see n. 1), pp. 12-30.

19 The first known project is a building in Herzl Street, drawings of which (dating from 1932) are preserved at the municipal building archive in Tel Aviv, sign. 0002-079-1. In Tel Aviv Haller also tried to succeed in town planning: In 1934 he took part in a competition for the design of Tel Aviv's beach promenade, published in Habinjan Bamisrah Hakarov 1 (1934), p. 5. The author would like to thank Dr. Katrin Keßler, Braunschweig/Jerusalem, for providing information on this article.

20 See Sonder, Ines: Gartenstädte für Erez Israel. Zionistische Stadtplanungsvisionen von Theodor Herzl bis Richard Kauffmann. Hildesheim, 2005, pp. 164-166.

21 See files at the municipal building archive in Tel Aviv, sign. 0006-060-1.

Haller left behind all decorative elements, forming architecture simply by using cubes, slabs and openings. A major project, built for a pharmacist in 1936, was realised at the junction of King George Street and Dizengoff Street (fig. 6).[22]



Fig. 6

Thanks to its location at the heart of the commercial centre, the building is probably Haller's best known in Tel Aviv. The four storeys originally had a "dismantled" façade of horizontal ribbon-like balconies attached in curved "waves", dynamically "floating" around the rectangular cubes behind (fig. 7).

22 See files at the municipal building archive in Tel Aviv, sign. 0187-048, vol. 1 and 2; see also Metzger-Szmuk: Des maisons (see n. 1), pp. 102-105.



Fig. 7

Inside, the flats have simple rectangular rooms in a rather traditional layout. Later, the balconies were closed, leaving little of the façade's original "dismantled" character. The ground floor was also altered: the balcony was replaced by shop windows. Dynamically curved façades, corners and "wave façades" were innovative elements of modern architecture in Germany: Erich Mendelsohn's department stores for the Schocken company in Chemnitz (1927-30) and his cinema "Universum" in Berlin (1927-31) are important and paradigmatic examples, as is Emil Fahrenkamp's Shell building in Berlin (1930-32).



Fig. 8

An apartment house in the Strauss Street built in 1935-36 realises similar ideas of design (fig. 8).[23]

The short side of the plot faces the street, which is where Haller situated the curved "head" of the building. "Waves" of balconies "float" across the long façade, going along with a private garden yard typical of Tel Aviv's residences from that time. Unfortunately, during a reconstruction in 2004 a penthouse was added.

Curved façades became a typical component of Tel Aviv's architecture in the 1930s, but Haller's buildings are even more dynamic than most of his colleagues' projects.[24] While he designed only single houses, the buildings of the Dizengoff Circle (general plan by Genia Averbuch, 1934) demonstrate how architecture can evoke an impression of dynamism and modernity by planning a larger urban structure in curved, floating forms.

In the south of Tel Aviv Haller found another solution for designing a house for shops and apartments at a street corner in Levinsky Street (1935-36, fig. 9).[25]

23 See files at the municipal building archive in Tel Aviv, sign. 0416-003, vol. 1-6; see also Metzger-Szmuk: Des maisons (see n. 1), pp. 108-109, and Warhaftig: Deutsche jüdische Architekten (see n. 1), p. 217.

24 Strangely, Erich Mendelsohn, one of the creators of architectural dynamism in the 1920s, dropped this style after his immigration to Palestine in 1934.

25 See files at the municipal building archive in Tel Aviv, sign. 0035-046048, vol. 1.



Fig. 9

Once again, the corner is curved, but the façades are neither "dismantled" nor "floating". Here, too, the ground floor is used for shops. For the upper storeys Haller introduced a new element to articulate the large cubic forms: rows of rectangular slabs for balconies protrude at regular intervals – like the balconies of the apartment wing of Walter Gropius' Bauhaus building in Dessau (1926).

A smaller apartment house in Idelson Street, built in 1936, shows a combination of Haller's preferred elements (fig. 10).[26]

26 See Metzger-Szmuk: Des maisons (see n. 1), p. 102.



Fig. 10

The three- to four- storey building is composed of two larger cubic forms, linked by a staircase with a long vertical window ("thermometer window") above the entrance. The lower and bigger block along the street is stressed by three rounded strip balconies overlapping the corners of the façade. The higher cube stands back some meters. Here two semicircular balconies protrude directly from the massive block. Although the house is not in the best condition, it represents Haller's original design better than any other of his (preserved) buildings in Tel Aviv.



Fig. 11

The apartment house in Ben Yehuda Street 120 (fig. 11), built in 1935, is based on a similar idea. Again we find a cubic structure of two asymmetric wings connected by a staircase. But in this case the balconies do not look as though they were pasted onto the façades – here they are entirely part of the cubic composition. The building was renovated a few years ago, as were the house in Strauss Street and many other buildings of Tel Aviv's "White City". Bauhaus architecture became fashionable to live in. Prices rose, and the new residents wanted their buildings to be more luxurious. During renovations the historic substance was often changed considerably. Thus Haller's house in Ben Yehuda Street 120 looks like a building from the 1930s, but with an extra storey and a penthouse having been added, the building lost its original proportions and character. It is doubtful that this kind of "restoration" really helps preserve Tel Aviv's cultural heritage.

Even worse is the present state of another of Haller's apartment houses in Ben Yehuda Street. Number 230 was built in 1935 or 36, but altered in 1992 (fig. 12).



Fig. 12

Haller's drawings show a façade of three storeys with an entrance in the middle and long, curved balconies on the upper floors.[27] The symmetrical design, stressed by a vertical window strip for the staircase in the middle, is rather unusual for his projects of that time. Perhaps the architect did not want to stress one part of the building in an unbalanced way. Alterations of the last decades have destroyed the original shape: three additional storeys, a protruding gallery and badly proportioned windows make Haller's deliberate design unrecognisable.

Although some of Haller's buildings in Tel Aviv were altered or are in rather poor condition, they prove that Haller was one of the leading architects of the 1930s, the city's "boom years". Flat roofs, dynamically rounded forms, horizontal ribbon windows and asymmetric ground plans are characteristic not only of his work, but of the entire Bauhaus in Tel Aviv. As in his German period, Haller did

27 See files at the municipal building archive in Tel Aviv, sign. 0025-230, vol. 1.

not invent new forms and concepts, but refined elements he studied in the architecture of his time.[28] Working with colleagues from numerous European countries and amalgamating the influences they brought with them from different architectural traditions and schools, Haller took part in the development of a true "international style". In this context, Bauhaus architecture was only one source among many others. Especially the modernism in Poland, Russia, Hungary and Czechoslovakia had an impact on the development in Palestine. The idea of functionalism – form as a result of mathematical calculation – was a suitable way to transcend the existing differences.

The "White City's" fascinating and unique character of diversity and harmony in modern forms may be the result of the amalgamation described above. Tel Aviv is not the result of rigid social and urban planning like Bruno Taut's or Ernst May's settlements in Magdeburg, Berlin and Frankfurt, where architects in the 1920s tried to design the life of future "new" men. Tel Aviv's diversity of modern forms continues the principle of traditional cities, where private clients and private architects try to find individual solutions to individual demands in the wider context of an urban society. But here architects and clients obviously shared the same goal: modernity was to represent a renewed Jewish nation, freed of wrong traditions copied from other nations and centuries. However, it may be discussed whether Haller's idea of a "purely Jewish" art and architecture, resulting from "time [...], place [...], tradition [...] and individuality", was indeed realised in Tel Aviv's architecture of the 1930s.

In Tel Aviv Zeev Haller worked only for a short time as a private architect. Since the 1940s, he was employed at the Public Works Department (his exact function being unknown). Little is known about the last years of Haller's life. In 1954 he moved to Arizona/USA, probably with his son Albert.[29] Wilhelm Zeev Haller died there (or in Tel Aviv) in 1956.[30]

28 Haller was also interested in refining construction methods: in 1937 he got a patent on the construction of balconies, see Palestine Post, 6 January 1937, p. 11.

29 Metzger-Szmuk: Des maisons (see n. 1), p. 102.

30 According to Warhaftig: Sie legten den Grundstein (see n. 1), p. 203, Haller died in Tel Aviv.

Figures

1: Memorial for Jewish soldiers killed in World War I, Jewish cemetery in Dresden (Fiedlerstraße), inaugurated in 1916 (photo: Bet Tfila – Forschungsstelle für jüdische Architektur in Europa, Technische Universität Braunschweig, 2002)

2: Veterans' settlement buildings in Stendal, around 1918 (photo by the author, 2007)

3: Building on the Jewish cemetery in Leipzig (Delitzscher Straße), interior of the great hall (source: Max Reimann, *Wilhelm Haller*, Berlin, Leipzig, Wien 1930, p. 7)

4: Project for a synagogue in Leipzig, around 1929 (source: Max Reimann, *Wilhelm Haller*, Berlin, Leipzig, Wien 1930, p. 18)

5: Project for the "Girls' Farm" ("Mädchenfarm") in Nahalal, Palestine, around 1925 (source: Max Reimann, *Wilhelm Haller*, Berlin, Leipzig, Wien 1930, p. XIII)

6: House in King George Street, Tel Aviv, 1936 (photo by the author, 2009)

7: House in King George Street, Tel Aviv, 1936, balcony detail (photo by the author, 2009)

8: House in Strauss Street, Tel Aviv, 1935-36 (penthouse added) (photo by the author, 2009)

9: House in Levinsky Street, Tel Aviv, 1936 (photo by the author, 2005)

10: House in Idelson Street, Tel Aviv, around 1936 (photo by the author, 2005)

11: House in Ben Yehuda Street, Tel Aviv (two storeys added) (photo by the author, 2009)

12: House in Ben Yehuda Street, Tel Aviv, 1935/36 (three storeys added) (photo by the author, 2009)

Tel Aviv in der neueren israelischen Literatur: Von der „Weißen Stadt am Meer" zum „Moloch"

von Elvira Grözinger

Ein Mix aus Mystik und Moderne: Nirgendwo zeigt sich der ambivalente Charakter von Tel Aviv besser als in der Literatur. Junge Schriftsteller führen durch die Szeneviertel und Schmuddelecken ihrer aufregenden Heimatstadt: Die Romane und Erzählungen aus und über Tel Aviv schreiben vor allem Metropolen-Erfahrung.[1]

Die Kinderjahre Tel Avivs, damals einer „europäischen" Stadt mitten in den Orient gepflanzt, sind aus zahlreichen Fotografien bekannt und wurden von Nachum Guttmann mit zarter Feder aus der Erinnerung gezeichnet. Wenn man heute die moderne, tosende Stadt, „die niemals schläft", oberflächlich betrachtet, versteht man die Faszination nicht, die sie gleichermaßen auf ihre Besucher wie Einwohner ausübt. Denn weder hat die Stadt das religiöse und antike Flair wie Jerusalem noch eine atemberaubende geographische Lage wie Haifa. Tel Aviv ist laut, schmutzig, erstickt am Verkehr und seinen Gerüche, die wie die nunmehr charakteristische Architektur auf seine tiefe Verwurzelung im Vorderen Orient hin weisen, aber keine andere Stadt der Welt hat ein vergleichbares Ensemble von Gebäuden im Bauhausstil, welche seit 2003 zum UNESCO-Weltkulturerbe gehören. Doch viele Wahrzeichen aus der Gründerzeit sind inzwischen verschwunden, so das traditionsreiche Herzlija-Gymnasium, an dessen Stelle 1960 der Migdal Schalom, Tel Avivs erstes Hochhaus, errichtet wurde, und auch das frühere Opernhaus und spätere Kino „Mugrabi". Es wurden ebenfalls etliche Cafés zugemacht, in denen, der Bevölkerungsstruktur und der jeweiligen Einwanderungswelle entsprechend, arabische, deutsche, polnische, rumänische, ungarische und schließlich russische Zeitungen gelesen und in allen Sprachen – von Jiddisch bis Ladino – diskutiert wurden. Vor allem gibt es die Ruinen der alten Hafenstadt Jaffa nicht mehr, der sogenannte „Schetach ha-gadol", das große Gelände, ein Strich, auf dem sich die Unterwelt tummelte. Jetzt sind dort viele Künstlerateliers zu Hause, wobei ihre Nachbarschaft zu teuren Bars und Restaurants sicherlich geschäftsförderlich ist. Es ist nicht zuletzt dieses mondäne Viertel mit Großstadtatmosphäre, das Tel Aviv unter den israelischen Städten zusätzliche Attraktivität verleiht und zum Anziehungspunkt für Literaten macht. Aber weshalb ist Tel Aviv so besonders? Um

1 Marko Martin: Tel Aviv zwischen Partytime und Gebetsstunde, in: *Die Welt* On-Line, 7.12.2007, http://www.welt.de/reise/article1436114/Tel_Aviv_zwischen_Partytime_und_Gebetsstunde.html (25.5.2009).

eine Antwort zu finden, möge ein erster kurzer Einblick in die Bücher der modernen israelischen Autorinnen und Autoren helfen, die ihre Figuren in der nun seit 1950 zu einer Doppelstadt vereinten Tel Aviv-Jaffa ansiedeln, welche ihnen sei es als Phantasiekonstrukt, konkreter Hintergrund oder eine Projektionsfläche für die eigene Befindlichkeiten dient.

Die Anfänge mit Spaten und Schwert

Als man vor einhundert Jahren an der Mittelmeerküste auf den Sanddünen gründete[2], ahnte niemand, dass aus der kleinen provinziellen Siedlung einst die „Weiße Stadt am Meer" und eine moderne hektische Metropole, ja ein „Moloch" entstehen würde. Aus der israelischen Literatur ist Tel Aviv nicht weg zu denken. Die Stadt auf dem türkischen Gebiet wurde zum Symbol des neuen, tatkräftigen Zionismus, während Jerusalem bis heute die Bastion der jüdischen Religiosität blieb. So beschreibt der 1930 in Tel Aviv geborene israelische Schriftsteller Yoram Kaniuk die Gründerzeit in seinem Roman *Tante Schlomzion die Große:*

> Deswegen war Herr Odinsky nach Jaffa hinuntergezogen. Er war für das Kommende gerüstet, bereit für einen Zionismus, der seinen eigenen pragmatisch-gemäßigten Vision entsprach. Er selbst war kein Zionist [...] Früh morgens verließ er das Haus. Die Märkte waren noch leer [...] Auf der Gründungsversammlung von Tel Aviv (der er beiwohnte, obwohl er selbst nicht in dem neuen Wohnviertel leben wollte, das um eine kleine Jemenitensiedlung entstand und zu einer Stadt wurde, die einen leider verlassenen jemenitischen Weingarten umgab) erklärte er sogar, der Name Tel Aviv sei auch deswegen richtig, weil er einen orientalisch-arabischen Klang habe. Die Einheimischen werden ihn leicht aussprechen können, sagte er (worin andere ihm beipflichteten). Er saß in Jaffa und sagte: Jaffo, wie wir die Stadt im Hebräischen nennen, kommt von *Joffi*, Schönheit, *Joppe* im Griechischen [...] Von hinten nach vorn gelesen, kann man *Jippui*, Verschönerung, daraus machen, das heißt eine Verheißung für die Zukunft, eine Festung am Meeresstrand, den Ankommenden offen. In Jerusalem haben sie nichts Besseres zu tun, als über die Einhaltung des Sabbatjahrs im neuen Jischuw zu streiten, und das stärkt Jaffas Position [...] Im Jahr 1892 wurde die Eisenbahn von Jaffa nach Jerusalem eingeweiht. Den Bahnhof baute man bei Neve Schalom. Hier sollten auf Initiative des Herrn Odinsky – vielleicht nicht nur auf seine – Handelshäuser für Waffen, Nahrungsmittel, Import-Export und später auch für landwirtschaftliche Geräte gegründet werden. Jerusalem wird in den Tiefen seiner Geschichte verstrickt bleiben. Aber hier in den

2 Der Name wurde erst 1910 ausgewählt, nachdem zunächst „Herzlija", zu Ehren von Theodor Herzl, erwogen wurde.

> Dünen werden wir ein Volk aus dem Land errichten. Ein neues Volk wird aus alt-neuem Land entstehen. Jaffa mit seinen Tuchen, seinen Gerüchen, seinen frischen Fischen auf dem Holzkohlengrill, seinen frisch gepreßten Zitronen – Jaffa ist die Perle der Welt, sagte er.[3]

Zwischen 1880 und 1900, als die Erste Alija ankam, um das Land zu bebauen, entstanden nach und nach die ersten jüdischen Siedlungen, wie 1887 Neve Zedek, 1896 Mahane Jehuda, 1897 Jefe Nof, 1899 Ahva. Während der Zweiten Alija (1904-1914) folgten weitere, die den Weg für Tel Aviv ebneten: unter anderem 1904 Batei Feingold, Mahane Josef, 1905 Kerem Hatejmanim und 1906 Ohel Mosche.[4] Als ein Wohnviertel neben Alt-Jaffa entstand also nun die Stadt, mit Hilfe der Siedlungsgesellschaft Ahusat Bajit. Die neue jüdische Stadt entwickelte sich rasant und bald überholte sie Jaffa. Die Eile hatte Gründe, man wollte in sicherem Abstand von einander leben, denn das Miteinander zwischen den jüdischen und arabischen Nachbarn in und bei Jaffa war von Spannungen begleitet, die sich von Zeit zu Zeit in blutigen Exzessen entluden. So beschreibt S. Yishar (d. i. Yishar Smilansky, 1916 in Rehovot geboren, 2006 ebenda gestorben), einer der bedeutendsten israelischen Schriftsteller, der Generation zugehörig, die im Lande geboren wurde und am Unabhängigkeitskrieg von 1948 teilnahm („dor ha-medina"), in seinem autobiographischen Roman *Auftakte* eine solche Begebenheit. Über die Gefahren der Koexistenz zwischen Juden und Arabern wird aus der Perspektive eines Kindes erzählt:

> Da ist ein Unbehagen. Unbehagen von allen Seiten. Man kann es fühlen. Dauernd stecken Leute die Köpfe zusammen. Sprechen nicht laut. Und ein Schatten ist über allem, unklar was, aber Schatten über allem. Und Unbehagen […] Keiner sagt was. Aber klar, daß es aus Richtung Jaffa kommt. Und daß Jaffa jetzt ein großer schwarzer Wald ist, der ständig näherrückt, tatsächlich schon bis hierher reicht. Ob das Tor wohl stark genug ist? Schon rumort es draußen, wer kann's aufhalten? Und wo sich verstecken? Keiner sagt was. […] Was haben wir ihnen getan? Warum sind sie böse auf uns? Haben wir ihnen was weggenommen? Schwer zu wissen […] Vater ist noch nicht zurückgekehrt. Ist weggegangen, um Milch für die Kinder zu holen, die Eisenstange in der Hand. Und Unbehagen, von allen Seiten Unbehagen.[5]

3 Yoram Kaniuk: Tante Schlomzion die Große. Übersetzt von Ruth Achlama, Frankfurt am Main 1995, S. 175ff.

4 Vgl. Joachim Schlör: Tel Aviv. Vom Traum zur Stadt. Reise durch Kultur und Geschichte, Gerlingen 1996, S. 45.

5 Yishar Smilansky: Auftakte. Aus dem Hebräischen von Ruth Achlama, Reinbek bei Hamburg 1996, S. 79ff.

Des Erzählers Mutter kam 1908 mit der Zweiten Alija aus Wolhynien ins Heilige, nunmehr das eigene, Land und war wie die meisten Einwanderer ahnungslos, was sie dort erwartete: „Denn wer hatte bei ihr zu Hause schon von den Arabern gewusst. Kein Mensch hatte je von ihnen gesprochen [...] in keiner Diskussion, bei keinen Erwägungen und gewiss nicht in den Liedern, sie existierten einfach nicht [...]".[6] Aber mit jeder weiteren Einwanderungswelle von Juden verstärkte sich die feindselige, ablehnende Stimmung bei den Arabern, denn sie waren da, der politische Zionismus war ihnen verhasst, und sie wollten keine Fremden neben sich dulden, so auch, als die Dritte Alija (1919-1923) die jüdische Einwohnerzahl vergrößerte, wie es bei S. Yishar weiter heißt:

> Und das sei nicht nur ein kleiner örtlicher Tumult, hier an der Grenze zu Jaffa, sondern es gebe Unruhen im ganzen Land, als sei alles von langer Hand angestrengt und als habe die britische Regierung noch keine Entscheidung getroffen, allerdings formiere sich wohl auch irgendeine Gegenwehr oder Wache in Tel Aviv, und bald würden sie zu Hilfe kommen [...].[7] Höfe über Höfe im Viertel und alle mit verschlossenem Tor. Die Gassen zwischen den Höfen sind menschenleer, und wer doch hinaus muß, rennt wie wahnsinnig. Also wenn das hier Newe Schalom und Newe Zedek (das heißt Oase des Friedens und Oase der Gerechtigkeit) sind, wo ist dann die Oase, wo der Frieden und die Gerechtigkeit.[8]

Bei diesen Unruhen handelt es sich um die vom 1.-6. Mai 1921, die sich in Manschija, dem jüdisch-arabischen Viertel von Jaffa, aus innerjüdischen[9] zu jüdisch-arabischen Spannungen entwickelten und zugetragen haben, und die an die 100 Menschenleben gekostet haben.[10] Nach diesen Unruhen flohen die meisten Juden

6 Ebda., S. 92.

7 Ebda., S. 99.

8 Ebda., S. 106.

9 Nathan Weinstock: Die Entstehungsgeschichte Israels von 1882-1948, in: Trend onlinezeitung 06/04, http://www.trend.infopartisan.net/trd0604/t070604.html (25.5.2009): „Am 1. Mai 1921 und in den folgenden Tagen brechen neue noch schwerere antijüdische Unruhen, vor allem in Jaffa sowie erneut in fünf ländlichen Siedlungen, aus. Im Folgenden die Beschreibung der Vorfälle in Jaffa durch einen Beobachter: – „ein jüdischer Arbeiterzug, der den Tag der Befreiung feierte, gerieт in Konflikt mit einer kommunistischen, aus Juden und Arabern bestehenden Gruppe; und eine arabische Menge, diese Verwirrung ausnutzend, bricht plötzlich im Haus der jüdischen Einwanderer in Jaffa ein und ermordet eine große Anzahl der Bewohner."

10 Etwas einseitig stellt Gudrun Krämer: Geschichte Palästinas, München 2002, kulturelle Unterschiede (etwa westliche Kleidung) als die Ursache der Ablehnung jüdischer Einwanderer durch die Araber dar. Vgl. andererseits The Department for Jewish Zionist Education: „Kampf und Verteidigung. Die Beziehungen zwischen Juden und Arabern während des Jischuw", in: http://www. jewishagency.org (25.5.2009): „Im Mai 1921 folgten nach gewalttätigen Auseinandersetzungen in Jaffa größere Angriffe auf Rechovot, Petach Tikwa und andere Orte. Dabei wurden 47 Juden getötet und 140 verletzt. Auf arabischer Seite kamen 48 Menschen, hauptsächlich durch die Maßnahmen britischer

nach Tel Aviv, so dass die Stadt rasant expandierte. 1931 hatte Tel Aviv bereits 45.000 Einwohner und sie wuchs in den 1930er Jahren weiter: 1941 wohnten dort schon 145.000 Juden. Nun war sie die erste „hundertprozentige hebräische Stadt" und der Optimismus der zionistischen Gründerväter fand seinen Niederschlag in der Literatur jener Aufbruchszeit. Doch bald verdüsterte sich die Realität sowohl aufgrund der Entwicklungen in Europa als auch der lokalen Situation, die von Spannungen und Kämpfen sowohl gegen die britische Mandatsmacht als auch gegen die wachsenden Anfeindungen seitens der Araber. Israelische Euphorien und Hoffnungen haben nur allzu oft einer Niedergeschlagenheit und Trauer weichen müssen.

Diese Auf und Abs sind auf dem literarischen Seismograph abzulesen, so auch bei dem aus Tel Aviv gebürtigen Yaakov Shabtai (1934-1981), der die israelische Literatur revolutionierte, doch allzu früh an Herzversagen starb. Man vergleicht sein Werk, posthum mit dem Bialik-Preis ausgezeichnet, mit dem von Marcel Proust und James Joyce. Seine vielgerühmten Erzählungen des Bandes *Onkel Peretz fliegt* (1972) sowie der Roman *Erinnerungen an Goldmann* (1977, Hebräisch: *Zikhron Dvarim*) und dessen Fortsetzung, *Vollendete Vergangenheit* (1984, Hebräisch: *Sof davar*) spielen in Tel Aviv. Die Erzählung über die familiären Verwicklungen, viele Tode und die Lebenskrise der drei jungen Männer – Goldmann, Caesar und Israel – welche mit Goldmanns Selbstmord beginnt, findet ihre Entsprechung in der krisenhaften und angespannten Situation des Landes in den Atempausen zwischen den Kriegen. Die Männer gehören der ersten in Israel geborenen Generation („Sabras") an, sind Söhne sozialistisch orientierter europäischer Einwanderer in das britisch regierte Palästina, also der Pioniere. Doch sie verkörpern nicht das ersehnte Ideal eines neuen, gesunden und starken Menschen[11], wie ihn die sozialistische und die zionistische Ideologie verlangten. Jeder von ihnen ist anders: Goldmann, der studierte sensible Jurist, findet sich in dieser „Lebensform" nicht mehr zu recht, Caesar, zwar ein Macho und Lebemann, ist jedoch ebenfalls unzufrieden und rastlos und zudem unglücklich, da sein kleiner Sohn an Leukämie stirbt. Israel, der Pianist, der die große Karriere nicht schafft und in Caesars Atelier wohnt, ist schließlich der einzige des Trios, dem der Aufbau einer bürgerlichen Existenz (in Jerusalem, nicht in Tel Aviv!) als Musiklehrer und Familienvater gelingt. Tel Aviv ist nun nicht mehr das, was es mal war:

Truppen ums Leben, 73 wurden verletzt. Diese Ereignisse verdeutlichten das Potential der arabischen Massen und machten die verhältnismäßige Schwäche des jüdischen Jischuw klar. Der Hochkommissar Sir Herbert Samuel machte einen Rückzieher, befahl einen vorübergehenden Einwanderungsstopp und begann Verhandlungen mit der arabischen Führung. Das Ergebnis dieser Verhandlungen war das im Juni 1922 veröffentlichte ‚Churchill Weissbuch'."

11 Vgl. Elvira Grözinger: Abschied vom Zionismus? Der ‚Held' in der modernen israelischen Literatur, in: Menora 8 (1997), S. 294f.

> Er betrachtete das Meer und die Leute, die wie er selbst die Strandpromenade entlangschlenderten, auf den Bänken saßen oder auf das Geländer gestützt dastanden, die sich unterhielten, Zigaretten rauchten, die Passanten beobachteten und aufs Meer hinausschauten [...]. Israel ging zwischen ihnen hindurch und überquerte die Straße. Er kam an dem Café vorbei, das einmal der Treffpunkt der Reichen gewesen war. Unternehmer, Kaufleute und vermögende Erben hatten auf gepolsterten, lederbezogenen Stühlen gesessen, an kleinen mit roten Tüchern bedeckten Tischen, auf denen Lampen mit fransenversehenen Stoffschirmchen aufgestellt waren. Ruhig und zufrieden tranken sie ihren Tee oder Kaffee, blickten aufs Meer oder in illustrierte Journale. Im Café nebenan hatte früher eine Kapelle gespielt. Auf einer leicht erhöhten Bühne am hinteren Ende der Terrasse waren im Sommer Entertainer mit Panoramahüten, wie Marlene Dietrich oder Carmen Miranda aufgemachte Diseusen, Zauberer und Akrobaten mit chinesischen Namen aufgetreten. Jetzt lagen beide Lokale dunkel und verlassen da, sie waren seit langem geschlossen. Drei große mediterrane Cafés waren zum Trottoir hin weit geöffnet und voll geschminkter Frauen, die in ihren bunten Sommerkleidern im weißen Neonlicht saßen. Flink umherschauend nahmen sie einen Schluck aus ihrem Glas und plauderten und lachten zum Klang der Lautsprechermusik, wie eine Schar fröhlicher Sperlinge, die sich auf einem Telefondraht niedergelassen hatten. [...] Goldmann, der mit Israel gelegentlich hier spazierenging, behauptete, das alles seien Prostituierte, und die Männer, die bei ihnen säßen, um die Tische kreisten oder mit den Händen in den Hosentaschen auf dem Trottoir stünden, seien Freier oder Zuhälter.[12]

Die Stadt hat jedoch viele Gesichter, und so heißt es von Goldmann einmal:

> ...Derweil schlenderte Goldmann gemächlich die Allenbystraße entlang. Es gab zu dieser Stunde nur wenige Passanten und Autos, die Geschäfte waren bereits geschlossen, und die Gegend lag friedlich im angenehmen, melancholischen Abendlicht eines beginnenden Schabbat. Wie behaglich waren diese Freitagabende, wie sehr liebte er diese Stadt, in der er zur Welt gekommen und aufgewachsen war! Es war eine Liebe, die er nur in seltenen Augenblicken der Gnade deutlich in ihrer ganzen Fülle spürte. Die Hände hinter seinem Rücken verschränkt und den Blick den Schaufenstern zugewandt, ging er weiter zur Rothschildallee, wo er stehenblieb und andächtig die von Vögeln erfüllten Bäume betrachtete und die Menschen, die sich in Feiertagskleidung, das Gebetbuch unterm Arm, zur Synagoge begaben, bis er schließlich den Rückweg antrat.[13]

12 Yaakov Shabtai: Erinnerungen an Goldmann. Aus dem Hebräischen übersetzt von Stefan Siebers. Frankfurt am Main 1990, S.84f.

13 Ebda., S. 210f.

Ein anderes Mal, als ihm pöbelnde Jugendlich begegnen, sieht er die Stadt wiederum mit ganz anderen Augen:

> Um sie vorbeizulassen, trat Goldmann zur Seite, dann ging er weiter und sagte: „Wilde. Ich könnte jeden einzelnen umbringen… Das ist nicht die Stadt in der ich zu Hause war. Es wird nie wieder sein, wie es gewesen ist… Wo man hinschaut, nichts als Dreck." Er sah noch einmal auf die trostlose Gegend. Die meisten Holzhäuser waren einem langsamen Prozeß der Zerstörung zum Opfer gefallen, nur vereinzelt waren bis vor zwei Jahren einige übriggeblieben, schmutzig und dem Zusammenbruch nahe, wie ein Häuflein hoffnungsloser Flüchtlinge. Eines der Häuser hatte ursprünglich Rachel und Onkel Lasar gehört.[14]

Die Weiße Stadt am Meer

Sein neues schönes Gesicht als die weiße Stadt am Meer erhielt Tel Aviv in den 1930er und 1940er Jahren, als neben vielen anderen Künstlern und Akademikern an die 200 Architekten, die am Bauhaus in Weimar und Dessau, in Berlin, Wien, Brüssel oder Paris bei den Baumeistern der Klassischen Moderne studiert hatten, auf der Flucht vor den Nationalsozialisten in das britische Mandatsgebiet kamen und dort eine neue Wirkungsstätte fanden. Zu diesen Baumeistern weißer Stadthäuser nach dem Motto „weniger ist mehr" mit ihren klaren Linien und runden Balkonen gehörten Genia Averbuch, Zeev Rechter, Richard Kauffmann, Arie Sharon oder Dov Karmi aus der Schule von Erich Mendelsohn, Le Corbusier, Walter Gropius oder Mies van der Rohe. Nach den Jahren osteuropäischer Einwanderung wurde es nun Tel Avivs „Jecke[15]-Ära", das deutschsprachige „Mitteilungsblatt" erschien im September 1932 zum ersten Mal und wurde ihr Organ, das zahlreichen bekannten Vorkriegspublizisten, wie Robert Weltsch u.v.a., ein neues Betätigungsfeld bot. Diese „Ära" fand natürlich ebenfalls ein Echo in der israelischen Literatur.

Besonders prägnante Darstellung der kulturellen Situation jener Zeit findet sich in dem 1987 veröffentlichten und 1988 mit dem Bialik-Preis ausgezeichneten Roman *Rosendorf Quartett*[16] von Nathan Shacham (geb. 1925 in Tel Aviv), der vom

14 Ebda., S. 252.

15 Die Etymologie des Wortes ist unklar. Es wird einerseits behauptet, dass dies eine pejorative Bezeichnung für deutsche Juden ist, die von den osteuropäischen Juden erfunden wurde, um die Jacketts tragenden Assimilaten zu bespotten. Andere leiten dieses Wort von dem deutschen Wort „Jeck" oder „Geck", d.h. Narr, ab. Heute wird sie als milde Gruppenbezeichnung für deutschstämmigen Juden in Israel, und von den Jeckes selbst auch stolze Selbstdefinition angewandt.

16 Nathan Shacham: Rosendorf Quartett. Aus dem Hebräischen übersetzt von Mirjam Pressler, Frankfurt am Main 1990.

privaten wie beruflichen Alltag der nach Erez Israel immigrierten deutsch-jüdischen Musiker in den Jahren 1936-1939 handelt, die sich im Rosendorf Quartett zusammenfinden. Der aus Polen gebürtige jüdische Geigenvirtuose Bronislaw Huberman (1882-1947), der in Berlin studierte und bis 1933 mit den Berliner Philharmonikern spielte, gründete 1935 das Palestine Orchestra, aus dem 1948 das Israel Philharmonic Orchestra hervorging. Es gelang ihm für die Eröffnungskonzerte den weltberühmten Dirigenten Arturo Toscanini zu verpflichten und holte Musiker aus ganz Europa, insbesondere aber aus Nazi-Deutschland, nach Palästina und rettete ihnen somit das Leben. Sie ließen sich in Tel Aviv nieder, das von dem Neuankömmling aus Berlin, der als „erste Violine" bezeichnete Kurt Rosendorf, bei der Ankunft so beschrieben wird, wie es etwa auf alten Fotografien von Boris Carmi (1914 - 2002) oder Walter Zadek (1900-1992) zu sehen ist:

> Als die Stadt Tel-Aviv anfängt, merke ich es nicht. Die Stadt sieht nicht aus wie eine Großstadt. Die Häuser sind niedrig, es gibt weder Industriegebiete noch Einkaufszentren oder einen Stadtkern. Einige neue Gebäude im Bauhausstil wirken ziemlich verblüffend und vermitteln unter diesem grauen Himmel für einen Moment den Eindruck, man befände sich im Arbeiterviertel am Rand einer deutschen Stadt. Doch die meisten Häuser sind ein- oder zweistöckig, dörflich, mit roten Ziegeldächern. [...] Das erste Abendessen in der neuen Heimat glich dem letzten in der alten. [Die Pensionswirtin] Frau Becker in einem schwarzen Abendkleid, eine Edelsteinkette über einem respektablen bourgeoisen Dekolleté. [...] Auf dem Tisch Porzellangeschirr mit vierfarbigen Blumenmuster, eine Flasche Rotwein, in der sich das Licht der Kerze, die in einem silbernen Kerzenhalter steckte, widerspiegelte. [...] Auch das „familiäre Menü", wie Frau Becker es bezeichnete [...], weckte in mir Erinnerungen an Deutschland, und nicht nur wegen des Rheinweins und der typisch deutschen Gerichte (meiner Meinung nach hätte man auf das Sauerkraut verzichten können, das war zu dick aufgetragen), sondern besonders wegen der Art, Mahlzeiten herzurichten und zu servieren.[17] [...] Der Anfang war überraschend und ermutigend, die Stadt ruhig und geschäftig, und es ließen sich keinerlei Anzeichen von Spannungen aufgrund der Unruhen erkennen. Der Ablauf des ersten Tages in der Pension Hella Beckers, auf typisch deutschem Territorium, wie in der schönen, hoffnungsvollen Tagen der Weimarer Zeit, der beispiellos herzliche und begeisterte Empfang, der Überfluß an Nahrung und die Milde des Klimas, die erstaunliche Anzahl von Musikliebhabern, die ungeduldig auf das erste Konzert unter Toscanini warten – all das wischte das Gefühl der Fremdheit weg.[18]

17 Ebda., S. 28f.

18 Ebda., S. 35f. Bei den Unruhen, von denen hier die Rede ist, handelt es sich um arabische Unruhen der Jahre 1935-1939 gegen die Juden und ab 1937 insbesondere gegen die Pläne der britischen Peel-Kommission für die Teilung des Landes in ein arabisches und ein jüdisches Gebiet. Dabei haben die

Die Einwanderer aus Deutschland prägten also die Stadt in vielerlei Hinsicht, aber ihr „kultivierter" Einfluss reichte nicht überall hin, und es heißt im *Rosendorf Quartett* über die von ihnen hauptsächlich bewohnte Gegend: „Einmal nahm er mich mit aus dem ruhigen Ghetto der deutschen Juden in der nördlichen Eliezer-Ben-Yehuda-Straße in das laute Café, wo die Bohème von Tel-Aviv verkehrt", schreibt eine der Romanfiguren, Egon Löwenthal, in seinen Aufzeichnungen, die er provokant und ironisch „Tagebuch eines Exils" nennt, denn anders als für die Zionisten, für die die Immigration eine „Heimkehr" war, empfanden sie die anderen als eine Vertreibung oder ein Exil.[19] Dieser Roman, meint zudem Gabrielle Oberhänsli-Widmer in ihrem Essay über „Die Schoa in der hebräischen Literatur": „[ist] wohl sehr repräsentativ für die Haltung der in Palästina lebenden Juden während der Kriegsjahre gegenüber der Judenverfolgung in Europa. Schlüsselfigur dazu ist der Schriftsteller Egon Löwenthal, der Überlebende von Dachau".[20] Viele dieser Künstler wie Löwenthal und andere kamen nicht ins Land, weil sie an zionistischer Sehnsucht litten, sondern, weil man sie aus Europa vertrieb oder sie um ihre Leben fürchteten. Es war nicht für alle eine ersehnte, vertraute und schon gar nicht eine homogene Gesellschaft, die eine so kosmopolitische Stadt wie Tel Aviv weder sprachlich, noch kulturell hätte einen können. Dies spricht bei Shacham der Cellist Bernard Litovsky klar aus:

> Es fällt mir schwer zu entscheiden, womit ich beginnen soll. Es wäre anmaßend, mit dem ersten Erwachen jüdischen Bewußtseins anzufangen – es bewegte mich nicht zu irgendwelchen Veränderungen meines Lebens. Gäbe es Hitler nicht, säße ich jetzt in einem deutschen Orchester und würde mich unermüdlich um eine Karriere als Solist bemühen."[21] Und in der Tat: „Viele Jahre sind vergangen, seit die ersten Jeckes mit ihren Instrumenten, abgegriffenen Partituren und Notenständern im Gepäck hier eintrafen und sich daran machten, ihre geistige Welt nach dem Muster der in Berlin, Heilbronn, Linz oder Prag verlas-

Briten ab 1936 die jüdische Einwanderung eingeschränkt. Eine entscheidende Rolle spielte dabei und bei der Ausbreitung des modernen Antisemitismus im arabischen Raum und der Zusammenarbeit von islamistischen Antisemiten mit den Nationalsozialisten der sogenannte „Großmufti von Jerusalem", Amin al-Husseini, seit 1921 Vorsitzender des Obersten Muslimischen Rates. Er war überzeugter Anhänger der von den Deutschen geplanten und durchgeführten Vernichtung der europäischen Juden, Hitlers Gast in Berlin, wo er seit 1941 lebte. Vgl. u. a. Matthias Küntzel: Djihad und Judenhass. Über den neuen antijüdischen Krieg. Freiburg 2002 und Klaus-Michael Mallmann und Martin Cüppers: Halbmond und Hakenkreuz. Das Dritte Reich, die Araber und Palästina. Darmstadt 2006.

19 Shacham: Rosendorf Quartett, ebda., S. 267; 324.

20 Gabrielle Oberhänsli-Widmer: Die Schoa in der hebräischen Literatur, in: Bulletin der Schweizerischen Gesellschaft für Judaistische Forschung 5 (1996), S.23. (www.freidok.uni-freiburg.de/volltexte/5731/pdf/Oberhaensli_Widmer_Die_Schoa.pdf, 25.5.2009).

21 Shacham: Rosendorf Quartett, ebda., S. 221.

senen Häuslichkeit wieder aufzubauen. Heute ist die Enkelgeneration am Werk und Israel verfügt über ein reiches Kammermusikleben. In allen größeren Städten gibt es Musiziergemeinschaften, junge und viel versprechende Ensembles sprießen aus der Erde wie Pilze nach dem Regen", so beschwört heute der prominente israelische Journalist und selbst als Cellist praktizierende Kammermusiker, David Witzthum (geb. 1948), die große Zeit der Jeckes herauf und hebt „das Kostbarste der Jeckes-Seele: die Kammermusik" hervor.[22]

Tel Aviv als Panoptikum

Seit der Gründung des Staates Israel drifteten die meisten Menschen, die in Tel Avivs neuen Häusern wohnten, im Laufe der Jahre von denen in den alten Gemäuern Jerusalems immer weiter auseinander. Dan Tsalka, 1936 in Warschau geboren, seit 1957 in Israel lebend, porträtiert in seinem monumentalen Roman *Tausend Herzen* von 1991 einen gewissen „europäischen" Typus von Tel Aviver Frauen. Dieser Roman schildert anhand des Schicksals des polnischstämmigen zionistischen Architekten Ezra Marinsky ein Jahrhundert im palästinensisch-israelischen zusammen gewürfelten „Meltingpot", der bevölkert ist von Überlebenden und Traumatisierten, darunter zahlreichen psychisch Kranken, die ihre Erlebnisse nicht verarbeiten können. Diese lernen wir auch – neben Idealisten, Künstlern und „ganz normalen" Immigranten – in Yoram Kaniuks kürzlich verfilmten Roman *Adam Hundesohn* kennen[23]. Tsalka zeichnet die in eskapistischen Geschichten schwelgenden Frauen mit nachsichtigem Lächeln:

> Tante Ditka las Liebesromane, und sie verließ das Haus nicht ohne einen oder zwei Romane in der Tasche. Alle ihre Freundinnen lasen Liebesromane – die Besitzerin der Konditorei *Vienna* auf der Ibn Gvirol, Frau Wechter, Hadas' Mutter. Maddi kannte Tel Aviv – alle Frauen, angefangen von den jungen pubertierenden Mädchen bis hin zu achtzigjährigen Greisinnen, lasen Liebesromane. Und was hatte es mit dieser Lektüre auf sich? Ein Zeichen der Hoffnung

22 David Witzthum: Das Kostbarste der Jeckes-Seele: die Kammermusik, in: In: DIG-Magazin 3-2008 der Deutsch-Israelischen Gesellschaft, http://www.deutsch-israelische-gesellschaft.de/news_aktuelles/083-012.html (26.9.2009). Vgl. auch Barbara von der Lühe: Die Emigration deutschsprachiger Musikschaffender in das britische Mandatsgebiet Palästina: Ihr Beitrag zur Entwicklung des israelischen Rundfunks, der Oper und der Musikpädagogik seit 1933, Frankfurt am Main 1999.

23 Yoram Kaniuks: Adam Hundesohn. Aus dem Hebräischen von Ruth Achlama, Berlin 2006. Dessen hebräische Erstausgabe von 1968 wurde verrissen, denn man wollte keine Gesellschaft von Kranken und Opfern sein, wiewohl sich seit dem Eichmann-Prozess 1961 die bis dahin abweisende und tabuisierende Haltung in der israelischen Öffentlichkeit gegenüber den Shoah-Opfern langsam in Akzeptanz umzuwandeln begann. Heute ist das Thema auch in der Literatur an der Tagesordnung, wie im Abschnitt über die „zweite Generation" weiter unten erörtert wird.

> – doch gab es etwas Merkwürdigeres als die Hoffnung? Die Stadt war voller Leserinnen von Liebesromanen auf hebräisch, englisch, deutsch, polnisch, rumänisch, französisch, ungarisch […].[24]

Doch auch andere Gestalten bevölkern diese Stadt, die ein Panoptikum ist, z. B. orthodoxe, wie in Savyon Liebrechts Erzählung *Violette Wiesen*[25] aus der mit dem Alterman-Preis ausgezeichneten Erzählungssammlung *Äpfel in der Wüste.* Savyon Liebrecht, eine der bekanntesten und vielfach ausgezeichneten israelischen Autorinnen, wurde 1948 als Tochter von überlebenden polnischen Juden in München geboren. Sie kam als Säugling nach Israel. Sie zeigt, wie diejenigen, die als Andere, „Unpassende" und seltene Exemplare, unter der Verachtung, die ihnen entgegen schlägt leiden und den Argwohn ihrer säkularen Mitmenschen erregen. So verdächtigt man Malka Kohnstein, eine fromme Mitbewohnerin, der Spionage oder gar des Irrsinns:

> Plötzlich befiel mich Besorgnis. Wahnsinnige lösten seit jeher eine unbestimmte Furcht in mir aus. Mit einmal schien mir Malka Kohnsteins Benehmen befremdlich: ihr gebückter Gang, ihre hastige Sprache, ihr Erröten, ihr Gestammel, ihr Blick, den sie in unserer Anwesenheit senkte […] Erbarmungslos und ohne mit der Wimper zu zucken, begann Schlomit ihr Fragen zu stellen […]. Malka Kohnstein saß lange Zeit da, und die Glühbirne über ihr beleuchtete ihre kahle, vom Kopftuch umgrenzte Stirn, deren Haaransatz im Verborgenen lag. Immer wieder wischte sie die Schweißtröpfchen fort, die oberhalb ihrer Augenbrauen hervortraten, und mit einer Stimme, die zitterte und im nächsten Moment wieder anschwoll, antwortete sie, Sozialarbeiterin sei sie, das habe sie uns schon bei unserem ersten Zusammentreffen erzählt. Absolventin der Schule für Sozialarbeit an der Universität Tel Aviv. Sie habe eine Stelle in einer Klinik in Herzlija. Sie arbeite dort schon seit drei Jahren. Morgens gehe sie früh aus dem Haus, um nicht ins Gedränge zu geraten, das in den Stunden der größten Verkehrsdichte herrsche, und damit es, Gott behüte, zu keinerlei Körperkontakt mit einem fremden Mann komme. […] Den Samstagmorgen verbringe sie in der Synagoge beim *Ha-Bima-Theater*, und mittags gehe sie zu Schifra Jakobsohn, einer Cousine ihrer Mutter, die in der Ben-Jehuda-Straße wohne, vierzig Minuten Fußweg von der Synagoge entfernt. Ihre Eltern wohnen in Jerusalem. Einmal im Vierteljahr fahre sie am Freitagnachmittag direkt nach der Arbeit zu ihnen. Mit der Kopfbedeckung, sagte sie, und ihre Wimpern zeigten auf ihre blassen Finger, sei es bequemer – wegen der Zudringlichkeiten. ‚Und weshalb woll-

24 Dan Tsalka: Tausend Herzen. Roman. Aus dem Hebräischen von Barbara Linner, Stuttgart München 2002, S. 675.

25 In Savyon Liebrecht: Äpfel aus der Wüste. Erzählungen. Aus dem Hebräischen von Stefan Siebers, Mannheim 1992.

> test du unbedingt bei uns wohnen?' fragte Schlomit und blickte auf ihre niedergeschlagenen Lider. Hier sei es nicht weit zum Autobus, entgegnete sie leise, die Gegend sei akzeptabel und die Synagoge ganz in der Nähe, und das Zimmer sei gut – und billig... Plötzlich schämte ich mich sehr [...] Ein Mißbrauch der Macht erfüllte mich mit einem Gefühl der Erbärmlichkeit.[26]

Nach dem „Verhör" schien die religiöse, aus Jerusalem stammende Malka also als ganz und gar nicht gefährlich, sondern nur als ein unzeitgemäßer Fremdkörper in der modernen Tel Aviver Umgebung. Doch sie trägt ein dunkles Geheimnis mit sich, an dem sie zugrunde zu gehen droht, und welches sie an das Tel Aviv nahe Orthodoxen-Städtchen Bnej Brak führt. Doch dank einer – wie Malka es nennt – göttlichen Fügung, kann ihr Leiden mit Hilfe der Erzählerin beendet und sie selbst mit ihrem Mann und ihrer Tochter wieder vereint werden, von denen sie nach einer Vergewaltigung, der sie zum Opfer fiel, separiert wurde. Die beiden unvereinbar scheinenden Welten werden zusammengefügt. Sollte das auch für die noch unvereinbaren jüdisch-arabischen Welten möglich sein? Das „Prinzip Hoffnung" ist also auch hier in der Tat eine spezifisch jüdisch-israelische Kategorie, auf Alltags-Hebräisch: „jihije tov" (alles wird gut). Ob im persönlichen Bereich, soziologisch, eschatologisch oder politisch gemeint – ohne den utopischen Traum von einem besseren Leben wäre der Staat Israel nicht entstanden und würde nicht heute noch bestehen.[27]

Aber es bedurfte hierbei auch einer Rückbesinnung auf die utopischen Prämissen, unter welchen die Stadt erbaut wurde, sowie eines neuen Bewusstseins, um die Schönheit der bröckelnden Fassaden der alten Bauhaus-Häuser wahrzunehmen und ihren Verfall zu stoppen. Jetzt ist Tel Aviv zwar auf seine moderne, von Hochhäusern bestimmte Skyline stolz, doch nunmehr auf das architektonische Erbe der Jeckes zumindest ebenso. Mit der Entstehung des Staates Israel hat dieses Prinzip neue Nahrung bekommen, von der er bis heute zerrt, wenn auch diese Geburt und seine weitere Existenz – ob als Koexistenz von Menschen verschiedener Kulturen, Religionen, politischer Richtungen oder einfach nur Sprachen auf einem so engen Raum bekanntlich von großen Schmerzen, Verlusten und Trauer sowie persönlichen Adaptationsschwierigkeiten begleitet ist. So hat zum Beispiel Ruth Almog (geboren 1936 in Petach Tikva) in ihrer Erzählungen des Bandes *Ein Engel aus Papier*,[28] welche den Alltag von europäischen Neueinwanderern in Tel

26 Ebda., S. 167ff.

27 Ich beziehe mich hier nicht explizit auf Ernst Blochs (1885-1977) „Traum vom besseren Leben", seinem gleichnamigen philosophischen Hauptwerk, das zwar von Hegel, Marx u.v.a. beeinflusst sei, doch in jüdischer Tradition wurzelt.

28 Ruth Almog: Ein Engel aus Papier. Aus dem Hebräischen von Mirjam Pressler, Gerlingen 2000 (1993 unter dem Titel *Me'il katan* – Kleiner Mantel erschienen).

Aviv vor der Staatsgründung Israels am Beispiel eines Jungen Paul schildert: Der später Schaul Genannte erkrankt an diesem schwierigen Anpassungsprozess in der so anderen und fremden Umgebung erkrankt. Schwächen waren in einem Pionierland nicht gern gesehen, man verspottete oft Andersartige, Unangepasste. All die schmerzlichen Seiten israelischer Realität werden heute zunehmend von der Literatur thematisiert, oft auf eine so reichhaltige, faszinierende, innovative, zugleich aber auch schockierende Art, dank welchen diese Literatur heute weltweit große Aufmerksamkeit und Bewunderung erfährt.

Der Angst zum Trotz

Anders als Jerusalem, das bis zum 6-Tage-Krieg von 1967 eine geteilte Stadt war und welches danach durch die Annexion vereint und somit bi-national geworden ist, blieb Tel Aviv, trotz seiner Vereinigung mit Jaffa, eine mehrheitlich jüdische Stadt, die in einer relativ sicheren mentalen Distanz zum Nachbarvolk lag. Das war noch während des nachfolgenden Yom Kippurkriegs (1973) oder des Libanonkriegs (1982) so, änderte sich jedoch, als die Palästinenser einen eigenen Staat begehrten und wie in den Anfängen des Jischuw gegen den Zionismus nunmehr zum militanten Widerstand gegen die israelische Besatzung der Gebiete, die sie für sich beanspruchen, antraten. Bekanntlich führten arabische Staaten seit der Geburtsstunde Israels Kriege gegen den jüdischen Staat, die dieser gewann. Den Zweiten Golfkrieg (1990/1991) erlebten die Israelis in Angst und Schrecken vor irakischen Giftgasraketen, denn auch Tel Aviv war Ziel von Raketenangriffen. Diese inspirierten die palästinensische Bevölkerung zu Freudentänzen. Die Giftgasraketen veränderten das bis dahin psychologische Sicherheitsgefühl der Israelis schlagartig. Denn hier wie im Kampf gegen die sich verändernde Guerillataktik der palästinensischen Freischärler war das israelische Militär weniger sieg- und erfolgreich und ein allgemeines Gefühl der Verletz- und Verwundbarkeit verstärkte sich. Während nach 30 Jahren kriegerischer Auseinandersetzungen ein Friedensabkommen mit Ägypten (1979)[29] und Jordanien (1994) geschlossen werden konnte, eskalierten die Spannungen mit den Palästinensern im Zuge der sogenannten Ersten Intifada, einem Aufstand gegen die israelischen Armee, die vom Dezember 1987 bis zum Oslo-Abkommen von 1993, bei dem die Palästinensische Autonomiebehörde geschaffen wurde, andauerte. Diese Intifada, wiewohl blutig, konnte noch als „Krieg der Steine" bezeichnet werden, die nächste jedoch, die sogenannte

29 Am 26. März 2009 jährt sich der Abschluss des Friedensvertrags zwischen Israel und Ägypten zum 30 Mal, während am 26. Oktober 2009 das israelisch-jordanische Friedensabkommen 15 Jahre alt sein wird.

Zweite Intifada, die im September 2000 begann,[30] führte durch Selbstmordanschläge und Raketenangriffe auf die israelische Zivilbevölkerung eine neue Dimension des Kampfes ein, die inzwischen weltweit von militanten Islamisten auch gegen die eigenen Glaubensbrüder angewandt wird. Mit dem Abschluss eines Waffenstillstands zwischen Mahmud Abbas und Ariel Scharon im ägyptischen Scharm El-Scheich im Februar 2005 gilt die Al-Aqsa-Intifada offiziell als beendet, doch die Selbstmordanschläge hörten nicht auf und auch Tel Aviv wurde mehrfach zum Tatort. Eine weitere Zäsur in der israelischen Geschichte war der am 5. November 1995 verübte Mord am Premierminister Itzchak Rabin durch einen jüdischen Fanatiker, was eine Schockwelle auslöste und bei vielen israelischen Intellektuellen vor allem der zweiten Generation, zu einer Desillusionierung führte. Diese apokalyptisch anmutende Situation der allgemeinen Bedrohung und des Mangels an Sicherheit im Inneren wie von Außen sowie der konkreten Anschläge im israelischen Kernland hat einer neuartigen thematischen Auseinandersetzung mit der Angst auf literarischem Gebiet Antrieb verliehen.

Mit der neuartigen physischen Bedrohung durch den Terror konnte man beobachten, wie bei den Überlebenden der Shoah die alten Ängste wieder aufbrachen, wobei sich diese Ängste zugleich auch bei ihren Kindern, der zweiten Generation, bemerkbar machten. So rückte die Auseinandersetzung mit der Shoah bei einigen Autoren dieser zweiten Generation in den Mittelpunkt ihres literarischen Schaffens, wie es bis dahin vor allem bei den älteren der Fall war, ob bei dem Prosaisten Aharon Appelfeld (geboren 1932 in Czernowitz) oder dem Lyriker Dan Pagis (geboren 1930 in der Bukowina, gestorben 1986) und verschiedenen anderen. Nach langen Jahren des Schweigens über die Leiden der Shoah-Opfer beschreiben zum Beispiel David Grossman (1954 in Jerusalem geboren) in *Stichwort Liebe* von 1986, Lizzie Doron (1953 in Tel Aviv geboren) in *Warum bist du nicht vor dem Krieg gekommen?*[31] beziehungsweise in *Der Anfang von etwas Schönem*[32] oder Nava Semel (geboren 1954 ebenfalls in Tel Aviv) in ihrem als auch Oper inszenierten Roman von 2001 *Und die Ratte lacht* die Auswirkungen der Shoah auf die heutige israelische Bevölkerung und insbesondere ihr Echo bei den Kindern und Jugendlichen. Es

30 Angeheizt wurde diese Intifada durch das Video von der angeblichen Erschießung des Palästinenserjungen Mohammed Al-Durah am 30. September 2000 im Gaza-Streifen durch israelische Soldaten, zwei Tage nach Ariel Scharons Tempelberg-Besuch. Doch die vom palästinensischen Kameramann des französischen staatlichen Fernsehens France 2, Talal Abu Rahme, gefilmte Szene war, wie es sich inzwischen maßgeblich dank der Recherchen der Journalistin Esther Schapira herausgestellt hat, gestellt. Nach Angaben der israelischen Zeitung *Jediot Achronot* wurden 1.036 Israelis getötet (davon 715 Zivilisten) und 7.054 verletzt.

31 Lizzie Doron: Warum bist du nicht vor dem Krieg gekommen? Aus dem Hebräischen von Mirjam Pressler. Frankfurt am Main 2004, Hebräische Originalausgabe 1998.

32 Lizzie Doron: Der Anfang von etwas Schönem. Aus dem Hebräischen von Mirjam Pressler, Frankfurt am Main 2009, hebräische Originalausgabe erschien 2007.

sind also komplexe Faktoren, die die israelische Gegenwartsliteratur anders als die Literaturen der anderen Länder erscheinen lässt.[33]

Mitten in der Ersten Intifada, 1995, erschien Yoram Kaniuks Thriller *Das Bild des Mörders.*[34] Die Protagonistin des Romans, Hadar Rafaeli, eine junge Tel Aviver Pressefotografin und Buchverkäuferin hatte eines Abends keine Lust, zu einem Treffen mit ihrem Bekannten Uriel ins Café Bagdad zu gehen, was ihr das Leben rettet, weil dort eine Bombe explodiert. Doch der Verdacht auf politische, terroristische Hintergründe des Anschlags zerschlägt sich im Laufe ihrer eigenen Nachforschungen, die sie – völlig überraschend – auf die Spur einer alten Familienfehde führen. Aber die meisten der Bombenanschläge in Tel Aviv und anderswo gingen in Wirklichkeit auf das Konto von arabischen Attentätern. Nach dem Mord an Rabin erschien der Roman *Purple Love Story* des 1976 in Israel geborenen Nir Baram,[35] welcher das unter der jüngeren Autorengeneration der sogenannten „neuen Welle"[36] herrschende Lebensgefühl zwischen Verzweiflung an der gespannten israelischen inner- und außenpolitischen Situation und dem Wunsch nach friedlicher und sicherer Existenz anderswo ausdrückte. Der Roman spielt vom Juli des Jahres 1995 bis zum Frühjahr 1996 in Tel Aviv. Ständig und überall hört man Nachrichten, hat aber dennoch auch ein gewisses Verständnis für die Palästinenser, deren Vertreibung 1948 der Autor kritisiert. Diese kritische Reflexion auf der einen, die Verwendung grotesker Stilmittel, neben der nur scheinbaren Flucht in ein privates Nischendasein auf der anderen Seite, charakterisiert die Schreibweise gegenwärtiger junger israelischer Autoren, auf die weiter unten eingegangen wird.

Wir kennen Überschriften wie diese zur Genüge: „Bus in Tel Aviv explodiert: Bei einer Explosion in einem Bus in Tel Aviv hat es mehrere Verletzte gegeben. Tel Aviv – Die Explosion ereignete sich in einer der Hauptstraßen der Stadt. Augenzeugen sahen nach der Explosion eine schwarze Rauchsäule aufsteigen und berichteten von mehreren Verletzten."[37] Oder: „Bombenanschlag in Tel Aviv: Eine Tote. Bei einem palästinensischen Bombenanschlag an einer Bushaltestelle in Tel Aviv ist am Sonntag eine Frau ums Leben gekommen. Nach israelischen Me-

33 Vgl. u. a. Marc Steven Bernstein: The Child as Collective Subconscious: The Shoah in David Grossman's 'Ayen Erekh: 'Ahavah' and Yehudit Katzir's "Schlaffstunde", in: Shofar: An Interdisciplinary Journal of Jewish Studies - Volume 23, Number 2, Winter 2005, pp. 65-79.

34 Yoram Kaniuks: Das Bild des Mörders. Aus dem Hebräischen von Beate Esther von Schwarze, München 1999 (Hebraische Ausgabe erschien unter dem Titel Tigerhill, Tel Aviv 1995).

35 Nir Baram: Purple Love Story. Aus dem Hebräischen von Ruth Achlama, Frankfurt am Main 2001. Nir Baram, Literatur- und Politikwissenschaftler und Schriftsteller, lebt in Tel Aviv.

36 Viele dieser Autoren sind in dem Band The New Wave. An Anthology of Hebrew Short Stories 1985-1995 (Hebräisch) Hsg. von Haya Pesach, Keter, Jerusalem 1995, vertreten.

37 Spiegel-online: Bombenanschlag. Bus in Tel Aviv explodiert, 28.12.2000, in: http://www.spiegel.de/politik/ausland/0,1518,109750,00.html (25.5.2009).

dienberichten wurden mindestens 20 Menschen verletzt."[38] Oder: „Tote und Verletzte bei Bombenanschlag in Tel Aviv: Bei einem Selbstmordanschlag im Zentrum der israelischen Hafenstadt Tel Aviv sind nach Angaben des Armee-Rundfunks mindestens drei Menschen getötet und über 50 Personen verletzt worden. Ziel war eine Menschenmenge vor einem Nachtclub. Der palästinensische Islamische Dschihad übernahm die Verantwortung für den Anschlag."[39]

Es ist verständlich, dass angesichts solcher Meldungen, die jahrelang die Medien beherrschten und die israelische Zivilbevölkerung traumatisierten, das Thema auf vielfältige Weise aufgegriffen und aufgearbeitet werden muss. Während die in Jerusalem lebende Schriftstellerin Zeruya Shalev am 29. Januar 2004 bei einem Bombenanschlag im Bus verletzt wurde, setzt sich ihre Kollegin Orly Castel-Bloom, 1960 in Tel Aviv geboren, eine der bekanntesten und einflussreichsten israelischen Autorinnen[40], 2002 mit der Bedrohung sowohl literarisch als auch essayistisch auseinander:

> Heute habe ich meine sechzehnjährige Tochter mit Bus zur Schule geschickt. Wie jeden Tag. Unter gewöhnlichen Umständen eine ganz normale Sache. Unter den Umständen Israels im Frühjahr 2002 jedes Mal ein Horrorfilm. Jeden Tag mache ich, bis sie in der Schule ankommt, die verschiedensten Hausarbeiten, nur um die Zeit rumzubringen, mich zu beschäftigen. Hauptsache, nicht panisch werden, nicht die Nerven verlieren. Ich höre Nachrichten, achte auf alle Geräusche von draußen. Wenn es bloß, Gott behüte, keinen Anschlag gibt und danach diesen Strom von Rettungswagen und Sicherheitskräften. So lebe ich seit eineinhalb Jahren. Erst wenn ich sicher bin, dass es in Tel Aviv keinen Anschlag gegeben hat und dass auch mein neunjähriger Sohn wohlbehalten in der Schule angekommen ist, darf ich mich an den Computer setzen und meinen Arbeitstag beginnen. Gestern früh, bevor die Kinder aus dem Haus gingen, lief bei uns der Fernseher. Genau um 7.20 Uhr wurde der Sprecher des Frühstücksfernsehens bleich und teilte mit, es habe im Norden des Landes an der Kreuzung von Megiddo einen Anschlag gegeben. Ein Terrorist habe sich in einem Bus in die Luft gesprengt, acht Menschen getötet. Wir sahen den zerrissenen Bus, die Leute, die mit den Tragen hin und herrannten, und den Journalisten,

38 dpa 07.07. 2004.

39 Spiegel-online: Schwere Explosion. Tote und Verletzte bei Bombenanschlag in Tel Aviv, 25.02. 2005, in: http://www.spiegel.de/politik/ausland/0,1518,343756,00.html (25.5.2009).

40 Sie gehört der "Generation of the 80s", die die hebräische Literatur veränderte. Sie wird sowohl zu den postmodernen als auch postzionistischen Schriftstellern gezählt. Dolly City wurde von der UNESCO in die Reihe der repräsentativen modernen Klassiker aufgenommen. 2007 wurde es zu den wichtigsten Büchern der israelischen Literatur seit der Entstehung des Staates gezählt. Sie hat folgende Preise bekommen: den Tel Aviv Foundation Award (1990), den Alterman Preis (1993), zwei Mal den Preis des Premierministers (1994, 2001), den Newman Prize (2003), den Preis der WIZO Frankreich für Human Parts (2005) und den Lea-Goldberg Preis (2007).

der bereits eingetroffen war. Aus Erfahrung wissen wir, berichtete er, dass die Zahl der Toten noch steigen wird. Dreizehn Tage vorher war Israel in einige palästinensische Städte einmarschiert. Ein Selbstmordattentäter hatte sich in einer Menge von Menschen, die in Netanja den Sederabend feierten, in die Luft gesprengt und 27 Menschen getötet, und danach hatte sich noch einer in einem Restaurant in Haifa hochgejagt, und ich weiß schon nicht mehr, wie viele Menschen dabei umkamen. Seit das Militär anfing, die Infrastruktur des Terrors zu zerschlagen, hat es zwölf ruhige Tage gegeben. Dann waren die ruhigen Tage wieder vorüber. Der Albtraum, von dem ich gehofft hatte, er sei vorbei, begann von neuem. Als Mutter fühle ich mich völlig verantwortungslos, wie eine, die mit dem Schicksal ihrer Kinder und mit ihrem eigenen russisches Roulette spielt.[41]

Um das Zusammentreffen zwischen dem palästinensischen Attentäter und seinem jüdischen Beinahe-Opfer, dem jungen erfolgreiche Mitarbeiter einer Tel Aviver Hitech-Firma, der knapp drei Attentaten entkommt und dadurch vorübergehend zu einem Talkshow-Promi wird, geht es in dem Roman *Ein schönes Attentat* von Assaf Gavron, Jahrgang 1968. Gavron, Songwriter und einer der bekanntesten israelischen Schriftsteller, lebt in Tel Aviv. Eindringlich und tragikomisch zugleich wird die kollektive Psyche Israels in der Zeit der Attentate beschrieben, bevor die Sicherheitsmauer gebaut und eine relative Sicherheit wieder hergestellt wurde:

Der kleine Neuner ist ein Sammeltaxi von der Größe eines Minibusses, das die Strecke der Buslinie Nr. 9 fährt [...] Seit den Anschlägen fahre ich nur noch mit dem kleinen Neuner zur Arbeit hin und zurück. Auch wenn der Bus Nr. 9 vor dem kleinen Neuner an der Haltestelle eintrifft, lasse ich ihn passieren. Ein Autobus ist ein zu leichtes Ziel für einen Terroristen [...] Ich dachte immer, der kleine Neuner würde nie das Ziel eines Anschlags. Erstens sind nur zehn Personen drin, elf mit dem Fahrer. Zweitens gibt es nur eine Tür vorn, und der Fahrer, der sie für alle öffnet und schließt, kann ja genau sehen, wer einsteigt. An jenem Tag stieg ich an der üblichen Stelle ein [...] Wir befanden uns auf der Diezengoffstraße, als sich eine alte Frau an mich wandte: „Sagen Sie, finden Sie den nicht verdächtig?“ Ihre Augen wiesen auf einen jungen Mann, ein dunkler Typ. Er hatte eine graue Wollmütze auf und einen Kleidersack dabei. Ich sagte zu ihr: „Jetzt übertreiben Sie mal nicht. Er schaut ganz normal aus.“ [...] Bloß eine Paranoide. Warum waren sie alle so paranoid in diesem Staat? Durften jetzt dunkelhaarige Männer schon nicht mehr in den Bus einsteigen? [...] Ecke Jabotinskystraße stieg die alte Frau aus. [...] Ich betrat das Diezengoff-Center durch

41 Orly Castel-Bloom: Als Mutter fühle ich mich wie eine, die mit dem Schicksal ihrer Kinder russisches Roulette spielt. Deutsch von Anne Birkenhauer. In: Die Zeit, (Nr. 21, 2002). http://www.zeit.de/2002/21/ Orly_Castel-Bloom (25.5.2009).

Eingang drei [...] An diesem Tag stand ein Blutspendefahrzeug vor dem Eingang. Blutmangel in den Krankenhäusern vor lauter Anschlägen. Aber ich hatte keine Zeit. Ich fuhr ins Büro hinauf. Ich hörte die Explosion nicht. Andere hörten sie. Unten hörten sie es, oben im Büro hörten sie es. Man hört Explosionen. Sie machen einen ordentlichen Krach. Aber ich hörte nicht, weil ich im Aufzug war. [...] An irgendeinem Punkt im Laufe des Tages wurde von einem Sprengstoffgürtel geredet. Ein Augenzeuge, der in dem Minibus gewesen war, sagte, der Terrorist habe eine graue Wollmütze getragen und einen Kleidersack bei sich gehabt. Er habe vorn gesessen. Erst da begriff ich. Mir blieb das Herz stehen, mein Atem stockte. Und dann machten sie weiter, denn Herz und Atem machen immer weiter, sofern man lebt.[42]

Ein Leben in solch dauernder Anspannung kann schwerlich literarische Idyllen hervorbringen. So verwandeln sich sowohl die Menschen als auch die Orte um einen herum in unverständliche, beängstigende Wesen, einem Moloch gleich.

Die Stadt als Moloch

Moloch, ein kanaanäischer Gott, dem Kinder durch Feuertod geopfert wurden[43] oder auch die Bezeichnung des Opfers selbst – wird gerne als eine Macht gedeutet, die alles verschlingt. Die israelische Realität, versucht, solchen Assoziationen zu entrinnen, was nicht immer gelingt. Der lähmenden Angst zum Trotz schreiben die israelischen Autoren und Autorinnen weiter, sie versuchen, die zwischenmenschlichen Beziehungen ob zwischen Eltern und Kindern, zwischen Vorgesetzen und Soldaten, zwischen Freunden oder Liebenden, auf dem Hintergrund der Spannungen zu zeichnen, aber auch hier entstehen wenig positive Bilder. Während im Hebräischen das Wort „pastoral" gerne im Alltag benutzt wird, ein Sehnsuchtsbegriff, fehlt der israelischen Gegenwart, wie sie sich in der Literatur widerspiegelt, weitgehend jegliches pastorale Element. So nimmt auch Tel Aviv in der Literatur gelegentlich Züge an, die an die schreckliche Vision von Fritz Langs Stummfilm „Metropolis" erinnert. Einwohner wie Touristen empfinden Tel Aviv nunmehr als Großstadt-Dschungel oder Moloch.[44]

42 Assaf Gavron: Ein schönes Attentat. Aus dem Hebräischen von Barbara Linner. München 2008, hebräische Ausgabe 2006, S. 9f., 13ff.

43 2. Buch der Könige 23, 10: „Er entweihte auch die Feuerstatte im Hinnomtale, damit niemand mehr seinen Sohn oder seine Tochter dem Moloch zu Ehren durch feier gehen lasse."

44 Vgl. Philipp Leininger: Reisebericht Israel August 2007, 8.8.2007-15.8.2007, in: www.leiniger.at/reiseberichte/ Reisebericht%20Israel.pdf (25.5.2009): „Die Ankunft in Tel-Aviv ist wieder eine ganz eigene Erfahrung. Die Einfahrt in eine ‚normale' Stadt verhält sich so: zuerst die Vororte, dann das Zentrum. Tel Aviv hingegen ist ein Moloch, eine riesige Stadt, die sich wie ein Riesenkrake in alle Richtungen ausbreitet. Der Busbahnhof ist der größte der Welt, die Stadt eine westliche Metropole.

„Seit den 1980er Jahren zeichnet sich die israelische Literatur durch einen ausgeprägten, stupenden Pluralismus aus, wobei die Freude am Experimentieren jetzt in der Prosa stärker als in der Lyrik zu spüren ist", wie Anat Feinberg feststellt.[45] Das ist besonders bei den Schriftstellern der ‚postmodernen Welle' zu beobachten, zu denen Orly Castel-Bloom gehört. Auch in ihrem schon 1992 erschienenen und inzwischen weltberühmten Roman *Dolly City* erhält die Stadt – wie ihre Bewohnerin Dolly – monströse Züge. Dieser Roman handelt von einem Jungen, dessen Eltern unbekannt sind und der als Baby von einer Ärztin, die im wohlhabenden nördlichen Teil Tel Avivs wohnt, an Sohnes statt angenommen wird. Doch die Frau ist wahnsinnig: Um sicher zu sein, dass der – von ihr auf ihre Art geliebte – Sohn gesund ist und ihm nichts fehlt, wird er von ihr, die stets, Tag und Nacht, wenn sie nicht schlafen kann, ihr Operationsbesteck bereithält, immer aufs Neue aufgeschnitten, gequält. Den Horror, den wir angesichts dieser furchtbaren Mutterliebe empfinden, ist das Spiegelbild des Lebens in dem sogenannten „Zustand" – ha-matsav, angesichts des Lebens in Spannung und Furcht, ein Zustand, der irrsinnig macht. Das greift Castel-Bloom auch in ihrem späteren Roman *Das Meer im Rücken*[46] von 2002 wieder auf, der während der Zweiten, der sogenannten Al-Aksa-Intifada spielt, und die Auswirkungen des Terrors (z. B. die Steinigung eines 17 jährigen Jungen, der mit seinem Hund spazieren ging durch Araber) auf einige Bewohner Tel Avis zum Thema hat, wobei Castel-Bloom zum einen das Problem der Armut in Israel anspricht sowie apokalyptische Visionen des Untergangs Israels durch Klimakatastrophen und Pandemie („Saudische Grippe") entfaltet. Mit Ironie und dem ihr typischen schwarzen Humor malte sie ein makabres, futuristisch-surrealistisches Gemälde bereits in *Dolly City*:

> In den Nächten, wenn ich nicht schlafen konnte, ging ich immer auf den Balkon und versuchte, zur Ruhe zu kommen. Dolly City zeigte sich in seiner ganzen Hektik und Häßlichkeit. Dolly City, eine zerrissene Stadt, eine zerschnittene Stadt, eine Hure von einer Stadt. Ich versuchte, den Lärm der Großstadt zu tilgen, das Lärmen der Maschinen, das schreckliche Getöse der Verkehrsmittel, die tun, als gehöre Dolly City ihnen. Bergbahnen, Dampflokomotiven, düsengetriebene Züge, Schiffe, Straßenbahnen, Flugzeuge, Autos, Lastwagen und Mo-

Hier pulsiert das Leben, die Stadt ist hip und trendy. Riesige Märkte mit raubkopierten Waren aller Art, Obst und Gemuse in Hulle und Fülle, vollklimatisierte 5stöckige Einkaufszentren, all das gibt es hier. Als wir uns am Abend zum Strand begeben, komme ich mir vor wie in einer riesigen Mittelmeer-Freiluft-Disco. Die Skyline hell erleuchtet, Chill-Out-Music in den Strandbars, welch eine aufregende Stadt."

45 Anat Feinberg: Die moderne hebräische Literatur. Ein Überblick, in: Moderne Hebräische Literatur. Ein Handbuch. Hg. von Anat Feinberg. München 2005, S. 22f.

46 Orly Castel-Bloom: Das Meer im Rücken. Aus dem Hebräischen von Mirjam Pressler, München, Zürich 2004, Hebräisch: Halakim enoshiyim, 2002.

torräder – alle fuhren sie untereinander hindurch und übereinander hinweg und stießen Tausende von Malen zusammen. Sie machen mich verrückt, sie machen mich unruhig und treiben mich in den Wahnsinn. Mitten am Tag war der Himmel ein gigantischer Stau von bleifarbenen Flugzeugen. Ich suchte nach einem Stück blauen Himmels und heftete meinen Blick daran fest. Dies waren die wenigen Momente, in denen ich mit aller Kraft versuchte, mich als Teil einer Welt zu fühlen, die um vieles größer war als Dolly City, doch das war fast unmöglich. Ich war in mir selbst gefangen, ich konnte nicht fliehen. Alles, was ich tun konnte, war, den düsengetriebenen Zügen nachzuschauen, wie sie in den schwarzen Tunnels verschwanden, in die Unendlichkeit, fort, zum West der Welt. [...][47]

Dolly City, eine Stadt ohne Basis, ohne Vergangenheit, ohne Fundament. Die verrückteste Stadt des Alls. In Dolly City sind die Leute normalerweise auf der Flucht. Und da sie die ganze Zeit fliehen, werde sie natürlich verfolgt, und weil sie verfolgt werden, werden sie geschnappt, hingerichtet, in den Fluß geworfen [...] Alle Kinder in Dolly City sind adoptiert, von Fremden angenommen. Alle Mütter in Dolly City sind gevögelt und gefickt. Alle Züge in Dolly City rattern nonstop, nonstop. Das Regime in Dolly City ist demokratisch, so lächerlich es sich auch anhört, Dolly City ist eine Demokratie.[48]

Gleich Orly Castel-Bloom setzt die 1966 in der Sowjetunion geborene und 1972 nach Israel eingewanderte Prosaistin und frühere Schauspielerin Alona Kimchi ihre grotesken Figuren aufs Tel Aviver Pflaster. Hier ist es die Protagonistin des Romans *Lilly die Tigerin*[49], die auf der Suche nach dem richtigen Mann fürs Leben viele Betten Tel Avivs ausprobiert. Kimchi schreckt nicht vor drastischen Gewaltszenen zurück, und man kann sie mit ihren realistischen Schilderungen körperlicher Ausscheidungen als eine Vorläuferin von Charlotte Roche bezeichnen. Mit Humor und Selbstironie werden die psychischen Defekte der Figuren dargestellt, die am Rande von Tel Aviv wohnen, sowohl in vertrackten Liebes- wie in Mutter-Tochter-Beziehungen, als Spiegelungen der israelischen Realität, welche von Terror, Furcht und gleichzeitig Normalität gekennzeichnet ist, wie in ihrem Roman *Die weinende Susannah*.[50]

Neben den Texten von Orly Castel-Bloom und Alona Kimchi erregen insbesondere die minimalistischen Kurzgeschichten von Etgar Keret im In- und Aus-

47 Orly Castel-Bloom: Dolly City. Deutsch von Mirjam Pressler, Reinbek bei Hamburg 1995, S. 35f.

48 Ebda., S. 74f.

49 Alona Kimchi: Lilly die Tigerin. Melodram. Aus dem Hebräischen von Ruth Melcer, München 2006.

50 Alona Kimchi. Die weinende Susannah. Aus dem Hebraischen von Ruth Melcer, Berlin 2004. Hebräische Originalausgabe erschien 1999 und wurde mit dem Bernstein Award ausgezeichnet.

land Aufsehen. Der 1967 in Tel Aviv geborene Schriftsteller, Comiczeichner und Filmregisseur gehört neben Orly Castel-Bloom seit seinem Debüt 1991 zu den bekanntesten israelischen Autoren. Ihm gelingt es tiefgründige Reflexion über den Seelenzustand seiner jungen Landsleute auf eine scheinbar lakonische, doch zugleich komische, absurde und doppelbödige Weise zu vermitteln, die ihn zum Kultautor macht, der zwischen „Höherer" und „Thrash"-Literatur wenig Unterschiede macht. Seine Heimatstadt Tel Aviv ist oft die Folie, auf der er die bizarren Begebenheiten aus dem Alltag – oft zwischen Langeweile, Frust und Drogen – zeichnet, wie es vor ihm zum Beispiel Roland Topor[51] oder Fernando Arrabal taten:

> Von allen meinen Freunden hat mein Freund Gur die allermeisten Theorien. Und von seinen ganzen Theorien ist die mit den größten Aussichten auf Richtigkeit bestimmt die Theorie der Langweile: Gurs Langweiletheorie behauptet, daß der Grund für fast alle Ereignisse auf der Welt die Langweile ist: Liebe, Krieg, Erfindungen, Wandverputz – fünfundneunzig Prozent von alldem ist die blanke Langweile [...] Das letzte Mal, als ich die Gelegenheit geboten bekam, mir Gurs Theorie anzuhören, war vor einer Woche, als uns ein paar Zivilschergen auf der Ben-Jehuda mit einer Schuhschachtel voller Gras schnappten. „Die meisten Gesetze kommen auch von der Langweile.", erklärte ihnen Gur auf dem Weg zum Streifenwagen [...] Beim Verhör gefiel es mir und Gur echt optimal, denn abgesehen davon, daß es eine Klimaanlage gab, war da auch so eine schnuckelige Polizistin, die ein paar Stunden lang mit uns zusammensaß und uns sogar Kaffee in Styroporbechern brachte, und Gur erklärte ihr seine Theorie vom Krieg der Geschlechter und schaffte es, sie wenigstens zweimal zum Lachen zu bringen. [...] Gur rief Orit an, die fast acht Jahre am Stück seine Freundin war und erst im letzten halben Jahr endlich genügend Hirn zusammenkratzte, um ihn zu verlassen und sich irgendeinen normaleren Freund zu suchen. Und sie kam sofort auf die Polizeiwache, um uns gegen eine Kaution auszulösen [...] Danach gingen wir den ganzen Weg von der Polizeiwache auf der Dizengoff bis nach Hause, ohne irgendwas zu reden, was bei mir ziemlich normal ist, bei Gur aber unheimlich selten.[52]

51 Roland Topor, französischer Karikaturist und Schriftsteller, 1938 in Paris geboren und 1997 ebenda gestorben, war Sohn polnisch-jüdischer Einwanderer. Als Autor der Pseudo-Autobiografie "Memoiren eines alten Arschlochs" von 1975 nahm er respektlos den Literaturbetrieb aufs Korn.

52 Edgar Keret: Gurs Theorie der Langweile. Aus: Mond Im Sonderangebot. 33 Short Stories. Aus dem Hebräischen von Barbara Linner, Hebräische Originalausgabe „Anihu", 2002.

Keret bricht gerne Tabus. Über den Alltag in Israel sagt er: „Wir sind doch alle Zwangsneurotiker".[53] Anders als erwartet, provokativ, geht er mit tragischen Themen respektlos um, wie in seiner Geschichte *Rabin ist tot*, weshalb er – wie Orly Castel-Bloom – sehr kontrovers gesehen wird:

> Gestern in der Nacht ist Rabin gestorben. Ein Vespa mit Beiwagen hat ihn überfahren. Der Fahrer der Vespa wurde schwer verletzt und verlor das Bewußtsein, und eine Ambulanz kam und brachte ihn ins Krankenhaus. Rabin rührten sie nicht einmal an, so mausetot war er, absolut nichts mehr zu machen. Also nahmen ich und Tiran ihn mit und begruben ihn bei mir im Hof. Danach weinte ich […] Rabin haben wir am Rabin-Platz gefunden. Wie wir aus dem Autobus ausgestiegen sind, haben wir ihn gesehen. Er war damals noch ganz klein, und er zitterte vor Kälte […] Die Oberstadttussi, die Avischag hieß, sagte, wir sollten ihn „Schalom" taufen, weil Rabin für den Frieden gestorben sei […] und nachdem sie gegangen war, streichelte Tiran den Kleinen und sagte, nie im Leben würden wir ihn „Schalom" nennen, denn Friede sei ja wohl ein Name für Saftärsche, „Rabin" würden wir ihn taufen […] Und der Vespafahrer, der am Anfang eigentlich ganz nett gewesen war und dem es leid tat, fragte mich, was ich da herumschrie. Und als ich erklärte, daß unser Kater Rabin hieß, erst da verlor er die Nerven und gab mir eine Ohrfeige […] Bevor ich zu mir raufging, blieb ich einen Moment an Rabins Grab stehen und achte daran, was wohl passiert wäre, wenn wir ihn nicht gefunden hätten, wie sein Leben dann ausgeschaut hätte […] Alles im Leben ist eine Frage des Glücks. Sogar der Originalrabin wäre, hätte er nach dem Lied für den Frieden noch ein bißchen gewartet, anstatt sofort von der Bühne runterzugehen, noch am Leben, und statt ihm hätten sie Peres erschossen, so haben sie es zumindest im Fernsehen gesagt […].[54]

Kerets Stil verleitet zahlreiche junge Autoren und Autorinnen dazu, ihn nachzuahmen, vielfach erregen auch sie Aufmerksamkeit durch Provokationen und Tabubrüche, sowohl in der Sprache als auch in der Auswahl und Behandlung der Themen. Er ist zum Sprachrohr seiner Generation geworden, die sich zwischen Lebensgefahr, urbaner Lebenslust und Lebensüberdruss bewegt.

Als Letztes aus diesem bei weitem nicht vollständig wiedergegebenem Gesamtbild der israelischen Gegenwartsliteratur, in der Tel Aviv eine wichtige Rolle spielt,

53 Etgar Keret: Über den Alltag in Israel. "Wir sind doch alle Zwangsneurotiker". Interview mit Dominik Baur, in: Spiegel Online 19.12.2002, http://www.spiegel.de/kultur/literatur/ 0,1518, 227310,00.html (25.5.2009).

54 Etgar Keret: Der Busfahrer, der Gott sein wollte. Aus dem Hebräischen von Barbara Linner, München 2001, S. 46-49. Hebräische Ausgaben: „Zinorot", 1992 und „Hakajtana schel Kneller", 1998. Die Geschichte „Rabin ist tot" ist aus einer anderen Sammlung.

sollte noch Shulamit Lapids Roman *Die Strandbar*[55] von 1998 erwähnt werden. Shulamit Lapid lebt in Tel Aviv, wo sie 1934 geboren wurde. Lapid, als Krimiautorin und Schöpferin der Reporterin einer Provinzzeitung und Amateur Detektivin Lisi Badichi bekannt und ausgezeichnet geworden, gleichzeitig aber auch sozialkritische Kinderbuchautorin und Dramatikerin ist, beschreibt die am Rande Tel Avivs an der Grenze zu Jaffa lebenden Einzelgänger und Gescheiterte. Es sind darunter zahlreiche Ausländer mit oder ohne Aufenthaltsgenehmigung, die nichtjüdischen Fremdarbeiter wie Rumänen, Afrikaner, Lateinamerikaner und Südostasiaten. Damit schlagen wir einen Bogen zu den Anfängen Tel Avivs, ebendort, an der Grenze zu Jaffa, wo sich vor 100 Jahren die Neueinwanderer ansiedelten. Hier wird eine illegal in Israel arbeitende Brasilianerin Gloria, die zudem ein kleines Kind hat, schwer verletzt aufgefunden. Keiner der Habenichtse will sich um sie kümmern, weshalb sie nolens volens von Babu, dem Pächter der Bar und traumatisierten ehemaligen israelischen Soldaten, aufgenommen wird. Lapid schildert die tragischen Schicksale dieser Randexistenzen, womit auch sie die in der israelischen Gesellschaft diesbezüglich herrschenden Tabus ans Licht zerrt.

Nach wie vor aktuell bleibt, was Gershon Shaked 1993 schrieb:

> Die neue hebräische Literatur entwickelt, verändert und erneuert sich auch heute mit derselben Kraft, Spannung und Entschiedenheit wie in den ersten hundert Jahren ihrer Geschichte [...] In dem kleinen Land, in einem Volk mit um so längerer kultureller Tradition wird sie auch in Zukunft für Überraschungen sorgen.[56]

55 Shulamit Lapids. Die Strandbar. Aus dem Hebräischen von Barbara Linner, München 1999. Hebräische Originalausgabe unter dem Titel „Ezel Babu“ 1998.

56 Gershon Shaked: Geschichte der modernen hebräischen Literatur. Prosa von 1880 bis 1980, Bearbeitet und aus dem Hebräischen übersetzt von Anne Birkenhauer, Frankfurt am Main 1996, S. 354.

Debating Historic Preservation in Israel: The Case of Tel Aviv

by Nir Mualam

This essay sheds light on the practice and understanding of historic preservation in Tel Aviv by following several town planning schemes that designate buildings for preservation. Particular emphasis is placed on the question whether policy-makers sufficiently understand the aim of preservation to ensure the sustainability and legality of historic preservation pursuant to Israel's principles of law and the American experience in this field.

A. Foreword – Tel Aviv and Historic Preservation in a Nutshell

The centennial celebrates the city of Tel Aviv as a success story in many respects. Tel Aviv is the cultural and financial capital of the state of Israel. It is growing in size and numbers. This growth and its centrality symbolize the vision of Israel's forefathers to create a new, modern and vibrant city.

Since its foundation in 1909, Tel Aviv has had to undertake urban struggles and initiatives, some of which related to the design-oriented aspects of its built environment. One of the major efforts has been to preserve the heritage embedded in Tel Aviv's architectural remnants of the past: the late 19th-century legacy of the Templars, who erected the historic village of Sarona (nowadays situated in central Tel Aviv); the heritage of the Jewish residents who went outside the city walls of Jaffa to create the "Red City" of Ahuzat Bayit; the garden city (or humanist) legacy of Patrick Geddes, who designed the Geddesian plan of central Tel Aviv; and the early 20th-century heritage of the modernists who originated from the *Bauhaus* school in Germany.

As a relatively new city in an even newer state, Tel Aviv faced various difficulties in its beginning. The city struggled with its heritage[1], unable at first to establish a tradition of preservation. The importance of preserving cultural artifacts was not emphasized because of the challenges that confronted the city[2]. These challenges did not permit a focus on the preservation of the built environment. Nevertheless,

1 Bigger Gideon & Shavit Yacov, The History of Tel Aviv vol. 4 – Metropolitan City (1974-1993), Tel Aviv (2002) p. 114.

2 The city still faces many design, refurbishment and preservation challenges. It suffers under the weight of traffic, increasing population and commuters – all of which have adverse effects on the maintenance of buildings, historic areas, infrastructure and public open spaces: Payton Neal "Patrick Geddes (1854-1932) and the Plan of Tel Aviv". In The New City – Modern Cities. Ed. Jean Francoise Lejeune Miami 1996 p. 20.

the destruction of the "Gymnasia Herzliya" high school and its subsequent replacement with a skyscraper is commonly considered a communal catastrophe[3] and turning point that led to an increased awareness of the importance of preservation efforts[4]. From the 1980s on, the municipal planning teams started to introduce a new design and planning vision that included the rehabilitation of the urban fabric, using, among other tools, historic preservation[5].

The international seal of quality for Tel Aviv's efforts, which also benchmarks future preservation initiatives, was granted in July 2003, when UNESCO declared central Tel Aviv (the "White City of Tel Aviv") a World Heritage site, thus recognizing its special ensemble of modernistic structures embedded in a unique urban fabric. Yet it is important to note that Tel Aviv's efforts to protect certain buildings had already commenced beforehand, and had included a wider array of architectural styles (such as Eclectic and Ottoman).

Tel Aviv's contribution to Israel's preservation movement is multifaceted: the city trains public architects within its preservation team, thus building expertise and capacity. It allocates resources to cover new town planning schemes that attempt to be economically viable, and it raises awareness through conferences and public events that celebrate the city's heritage. Tel Aviv's planning arena further brings together public and private architects who deliberate complex issues, such as additions and modifications to historic buildings, their universal as well as local value and the possibility of altering the permitted use of such buildings.

As a result of this development of Tel Aviv's planning scene, the validity of historic preservation has become a central issue: does it curtail the landowner's right to enjoy his asset? And if so, why is heritage preservation practiced nevertheless? Is the reason for its practice self-explanatory? Or is it vague and hidden behind a veil of artificial transparency?

B. Possible Impacts of Historic Preservation

When a building is listed for preservation, certain hardships and limitations may be imposed on the proprietor: the modification of its exterior or interior, the extension or the demolition and subsequent reconstruction of the building – all of these may be forbidden. Further, the owner may have to maintain and refurbish the building in a specific manner, which can be costly. The result could be a diminution in property value.

3 Azaryahou Maoz, The Real City of Tel Aviv, Be'er Sheba (2005) p. 113-115.
4 Ben Tzur Yarden, Building and Crying. In Yedi'ot Tel Aviv 13.3.2009 p. 65-66.
5 Bigger Gideon & Shavit Yacov, *supra* note 1, p. 100.

It is obvious that irate property owners will ultimately seek compensation, but first and foremost they will try to remedy the situation by having their property's listing revoked. In other words, owners may attempt to challenge existing legislation, declaring it an unreasonable, disproportionate, unconstitutional and unlawful "taking" of their property[6]. They may be able to demonstrate this especially where preservation policy and legislation (including town planning schemes) do not provide sufficiently clear justifications for the aforementioned limitations on property use.

C. Debating Historic Preservation

When debates on preservation arise, they focus on several key issues: why is preservation practiced? Why do decision makers designate buildings for preservation? What is the proper aim of preservation? In addition, which unique qualities does a building hold? How should preservation be realized? What should be preserved and what should be left outside the boundaries of a local blueprint? What kind of compensation, if any, should be granted to a landowner whose building has been designated for preservation?

D. Questions to Be Addressed, Main Argument and Structure

Questions

This essay attempts to shed light on several questions mentioned above:

- Why is preservation practiced in Tel Aviv (with an emphasis on the debate on concepts of "beauty" on the one hand and considerations of social identity-stability on the other)?
- Why do decision makers designate buildings for preservation?
- What is the proper aim of preservation, or how should the debate be legally framed[7]?

The first two (descriptive) questions will be explored using several Tel Aviv town planning schemes and through the prism of "beauty" versus identity-stability

6 Generally speaking, "taking" means a governmental action that deprives a landowner of the use and enjoyment of his or her property. A "taking" may not occur without just compensation. See also part 1.5.2 for a discussion of American concepts of "taking".

7 Many other considerations may motivate historic preservation. For a non-exhaustive list, see Iris Amit-Cohen "Cultural Heritage in Conflict: The Case of Jaffa and Tel Aviv". In "Tel Aviv-Yaffo: From a Garden Suburb to a World City – The First 100 Years". Ed. Baruch A. Kipnis Tel Aviv 2009. p. 129.

rationales. The answers to these questions have legal implications for the validity of preservation itself.

That is why the third question is posed: how should the historic preservation debate be structured (in general, and in Tel Aviv in particular)? This question is important because the reasons decision makers give in favor of preservation are crucial: an improper goal or a blurry objective might be deemed unconstitutional (or otherwise legally void) and hence undermine the policy of preservation as enacted by local town planning schemes.

Argument and Structure

We argue that preservation policy and the debate surrounding it should be framed in a way that makes them more resilient to legal challenges.

Our argument will be elaborated in two parts: *Part 1* adopts the work of J. J. Costonis as a platform for debate. Costonis' main contention is that public officials – including municipal legislators – should refrain from the vague goal of achieving "beauty" when shaping preservation policy. Instead, social objectives can be found to justify the preservation of the built environment. They better explain the aim of historic preservation and include achieving *social stability* and protecting *social identity*.

Part 2 draws upon Costonis' recommendations as guidelines for reinforcing the practice of historic preservation. It looks into contemporary legal reasoning in Tel Aviv's town planning schemes and examines whether local legislators have fallen into the naïve, though somewhat appealing idea of "beauty" as a rationale for justifying historic preservation. Further, we seek alternative, clearer and more intelligible rationales for historic preservation measures, such as securing community stability and identity, as developed by Costonis.

The aforementioned examination is particularly interesting considering the relevance of Costonis' message to Israeli town planning, especially to planning efforts of preservation as carried out by Tel Aviv's local authority.

Part 1

Professor Costonis' View on Rationales of "Beauty" in American Land Use Planning and the Lessons for Tel Aviv

As a leading local planning authority and an established locality in the area of historic preservation, Tel Aviv can draw useful lessons from shifting its viewpoint outwards. The fruitful American experience in preservation is a great source in

that respect. The United States has had its legal debates and has also suffered public scrutiny aimed at historic preservation.

Consequently, this essay explores a lesson given by an American jurist. It explains the argument (in its American setting); explores its relevance to several decision makers in both the U.S. and other countries; investigates its relevance in other legal systems that regulate historic preservation; and, finally, attempts to draw a parallel between the American and Israeli legal systems with the aim of using the identified similarities to apply the American findings to the case of Tel Aviv.

1.1 Costonis' Idea

In his paramount essay on "Law and Aesthetics" (1981)[8], professor John J. Costonis analyzed the rationales that underpin the debate about aesthetic regulation in the U.S. Costonis maintained that the trend was to justify aesthetic policy in a simplistic, naïve and subjective manner[9]. In his view, policy-makers as well as the judiciary had the tendency to rely on "beauty" while justifying an aesthetic course of action[10]. Criticizing it as an abuse of the aesthetic idea[11], Costonis dismissed the notion of "beauty". He suggested that regulators and other important actors de-emphasized subjective trends when justifying aesthetic policy[12].

Contrary to this, Costonis pointed to an opportunity for the judiciary, regulators and administrators to base their decisions on rationales that are legally defensible. Costonis acknowledged that heritage planning is a social construct[13]. Accordingly, rather than being hypnotized by the futile idea of "beauty", he advised to rely on *social stability* and *social identity* as key considerations when justifying aesthetic-based policies, including the policy of historic preservation. Such considerations, he stressed, were better suited for preventing an abuse of aesthetic policy making.

1.2 Identity-Stability Rationales

Identity-stability considerations highlight the idea that historic preservation is a practice that monitors environmental and social change. In other words, societies

8 John J. Costonis, Law and Aesthetics: A Critique and a Reformulation of the Dilemmas, 80 Mich. L. Rev. 355 (1981).
9 *Ibid.*, p. 357.
10 *Ibid.*, pp. 371-372.
11 *Ibid.*, p. 367.
12 *Ibid.*, pp. 359, 395-397.
13 *Ibid.*, p. 396.

choose to preserve their built environment in order to maintain cultural stability, achieve constancy and protect associations that people connect with certain places[14]. In shaping policies and regulations, the policy-maker should therefore identify the associational bonds between the historic building and the related community[15]. Only after doing so should the decision maker determine whether protecting the historic element will promote identity and stability values.

Costonis' aim was to improve the aesthetic debate in the U.S. Nevertheless, his recommendations are transferable to many countries that face the constraints of historic preservation and the need to justify current practice while barring arbitrariness and constitutional harm.

1.3 Why Should Local Legislators Give Preference to Considerations of Social Stability and Identity When Dealing with Historic Preservation?

First of all, it should be noted that Costonis' perspective goes beyond the role of municipalities. He suggested that both adjudicators and other policy-makers, including government agencies, should refrain from using the appeal of "beauty" as a rationale for historic preservation[16].

What is the reason behind this assertion? In a nutshell, Costonis believes that an aesthetic debate should be conducted in a way that prevents or at least minimizes the possibility of successful constitutional challenges to the Fifth and Fourteenth Amendments[17]. These challenges may be raised by property owners who seek compensation or otherwise attempt to nullify the local town planning scheme that nominated their property for preservation (without their consent).

Incursions into property may be executed under certain conditions prescribed by law and case law[18]. Also, historic preservation may amount to a violation of property rights if conducted in an arbitrary, unreasonable manner[19] while restricting landowners without effectively promoting general welfare[20]. Regrettably, due to their subjective, vague and erroneous character, "beauty" rationales play a key

14 *Ibid.*, pp. 392-393.
15 *Ibid.*, p. 434.
16 *Ibid.*, pp. 385-386.
17 *Ibid.*, p. 442.
18 A prominent precedent reaffirming the practice of historic preservation, under certain circumstances, in New York is Penn Central Transportation Company vs. City of New York 438 U.S. 104 (1978).
19 A.S.P. Associates v. City of Raleigh 258 S.E. 2d 444 (1979).
20 This position can be derived from several cases (County of Sacramento vs. Lewis, 523 U.S. 833 (1998); Lingle vs. Chevron U.S.A. Inc. 544 U.S. 528 (2005)). *Case law prescribes two major conditions for avoiding due process violations*: a) effectiveness and reasonableness in achieving public aims, b) pursuing an objective that is essentially public.

part in making historic preservation policy and regulation less defensible. Instead, if given a different justification, aesthetic policy in general and historic preservation in particular may overcome constitutional challenges of due process. Social stability and identity are viable alternative considerations in this context.

Costonis points out several reasons for this:

- Due process stricture[21] demands that a regulatory policy pursue a public-oriented objective. For that reason, a justification for aesthetic regulation beyond the pursuit of "beauty" (as a goal in itself) is required. Consequently, identity-stability rationales are preferable for defending aesthetic practice, including historic preservation, since they promote a clearer social aim, which is a proper police power concern[22].
- Theories of visual beauty fail to explain why certain historic areas and buildings are nominated for preservation although their advocates may not describe them as "beautiful"[23].
- Identity-stability rationales better explain the social harm that regulation seeks to prevent[24].
- Identity-stability considerations provide the framework for historic preservation regulation because they demonstrate that regulation aims are not solely economic or functional (if at all), but primarily symbolic and associational[25].
- Identity-stability considerations are more realistic: inextricable from an understanding that preservation is a form of political and social action, and that there is no objective standard to be used when measuring the efficacy of this action[26]. The importance of these considerations is that they expose the intersubjective patterns of communities and make it clearer that each community may have its own preference for protecting its historic buildings. This does not necessarily imply that policy-makers cannot devise objective regulations to prevent associational dissonance and promote preservation[27].

All of the above supports the notion that policy-makers, regulators and adjudicators should not be misled by the consideration of "visual beauty" when making decisions, shaping policies and judicially reviewing existing legislation.

21 This stricture is embedded in the United States Constitution. It is also present, in one form or another, in similar legal systems.
22 Costonis, *supra* note 8, p. 413.
23 Costonis, *supra* note 8, p. 427.
24 Costonis, *supra* note 8, p. 428.
25 Costonis, *supra* note 8, pp. 444-445.
26 Costonis, *supra* note 8, p. 432.
27 Costonis, *supra* note 8, pp. 437, 439.

1.4 Are Considerations of Social Stability and Identity Applicable to Other Legal Systems?

Are *identity-stability* considerations applicable to other states, or are they in fact unique to the American experience? We maintain that identity-stability rationales can be transferable to other countries where historic preservation is practiced. Identity-stability rationales can especially enrich the legal discourse of historic preservation. This may be attributed[28] to the following reasons:

- *Beauty* is a subjective idea that can hardly be legally defined in a clear and standardized manner[29]. Regulators in general, not only in the U.S., cannot devise policies that will leapfrog over the deficiencies of "visual beauty".
- Non-American legal systems reject subjective and arbitrary practices that violate individual liberties[30]. In other words, these systems do not easily acknowledge the idea of "beauty" as a stand-alone intelligible guideline. In turn, they may be assisted by alternative justifications for planning practices, such as promoting communal identity and stability.
- Several legal systems demand the protection and reasonable-beneficial use of property[31]. Subjective trends undermine the demand for property protection. In other words, since identity-stability considerations are clearer and more objective[32], they may substitute "beauty" trends when justifying the appropriation of and incursions into property in such legal systems.

28 Costonis names several other reasons, which cannot be specified here. He also challenges beauty rationales and stresses that they suffer from sensory, formalistic and semantic fallacies. See Costonis, *supra* note 8, p. 397.

29 Israel's High Court has faced the hard-to-implement (if not impossible) idea of "beauty" on several occasions. For example, in Civil Appeal 513/89 Interlego A/S vs. Exin-Lines Bros. S.A., IsrSc 48(4) 133 (1994) the court debated the notions of "art" and "artistic features" as stated in legislation. Further, in Civil Appeal 448/60 Lev vs. Central Mashbir Inc. IsrSc 16, 2688 (1961) the court debated the relationship between the ideas of "beauty" and "art", claiming that not all "artistic" buildings could be described as "beautiful". The court further alleged that "beauty" was a vague term that did not provide the court with solid tools to predetermine whether a building should fall into the category of "beauty" or not. Aesthetic judgment were highly subjective, according to the court, and therefore there were no universal truth regarding "beauty".

30 The Israeli legal system calls for implementing governmental power in a way that is consistent with constitutional principles, in a way that is consistent with the Israeli Basic Law on Human Dignity and Liberty (1992). See for instance Bagatz 953/87 Poraz vs. Lahat IsrSc 42(2) 309.

31 As in the American legal system, the right to property has constitutional weight in Israeli law: Article 3 of the Israeli Basic Law on Human Dignity and Liberty (1992) states that a person is entitled to hold property. Article 8 of the same law determines conditions under which the appropriation of and intrusion upon property may occur.

32 It is important to note, nonetheless, that professor Costonis acknowledges the fact that even the setting of standards under the identity-stability idea may prove a difficult task because the idea itself has a subjective component to it. However, Costonis believes that even community preferences under the identity-stability rationale may be devised using objective visual controls that govern the historic area and administer changes (Costonis, *supra* note 8, pp. 437-438).

■ Identity-stability rationales can be applied in different social settings around the world. They can fit in a variety of communities, given the existence of cultural bonds with their surroundings[33]. These bonds may call for regulatory intervention by means of historic preservation. In other words, identity-stability rationales have no borders since communities worldwide wish to defend themselves from associational dissonance. This is a result of social as well as psychological conditions, which may apply regardless of nationality or geography.

■ Identity-stability rationales may fit comfortably into legal systems that are based on a constitution and protect their people from the arbitrary "taking" of property. Under such circumstances, considerations that explain their social aim more clearly, and are hence easier to implement, may be advantageous for reinforcing regulatory practices like those aimed at historic preservation. This is because in many constitutional frameworks a "proper public purpose" should be waived against constitutional and other due process-like challenges[34].

However, we would like to emphasize that the application of professor Costonis' thesis beyond the American context is limited to legal issues: we attempt to apply the legal implications of Costonis' idea to other legal frameworks. Consequently, it is not our intention to suggest that the cultural and social notions of identity, stability and "beauty" are of equal international validity. Nevertheless, we dare argue that in both Israel's and Tel Aviv's settings considerations of identity-stability possess a firm basis[35]. This is due to thousands of years of rich history, both Jewish and non-Jewish, Israeli and non-Israeli, embedded in biblical settings and engraved in stone and buildings – a deeply rooted heritage shaping civic and community existence, which are constantly at risk in the fragile environment of the Middle East.

33 This position draws from the social sciences and psychology. It maintains that not only American communities choose to protect themselves by securing their identity and by prohibiting uncontrolled change. Studies have demonstrated that communities worldwide choose to preserve (and plan) their physical environment in order to maintain their own sense of self. See for example Kenneth B. Hall and Gerald A. Porterfield, Community by Design, New York (2001), pp. 5-10, who note that communities wish to maintain a sense of belonging and place through the design of their built environment.

34 This may be demonstrated by Israeli High Court jurisprudence indicating that property appropriation, as well as other incursions into property, are subject to a solid, proper and well-considered public aim. See for instance Civil Appeal 6821/93 United Mizrachi Bank Inc. vs. Migdal Cooperative Village IsrSc 49(4) 221 and compare it to the American imperative of advancing public welfare as a precondition for deflecting due process challenges concerning limitations on property: Penn Central Transportation Company vs. City of New York 438 U.S. 104 (1978).

35 We are gratefully indebted to professor Costonis who was kind enough to illuminate this point.

1.5 Why Should Considerations of Social Stability and Identity Dominate the Legal Discourse of Historic Preservation in Israel (and in Tel Aviv in Particular)?

Similar to other countries, Israel seeks to preserve its long and rich heritage. The city of Tel Aviv in particular strives to preserve different buildings and elements that symbolize its 100 years of communal efforts, narratives and social as well as cultural uniqueness. As noted, identity and stability are important for non-American communities. As a result, the social advantages of historic preservation (as a legal practice) become apparent.

Indeed, historic documents demonstrate that Tel Avivians have suffered from the careless demolitions of their built environment[36]. Therefore, identity-stability rationales should also become central to Tel Aviv's preservation policy (even if not always emphasized). This conclusion also reinforces Costonis' claim that laws, and town planning schemes in particular, should be designated to fulfill the social imperative of achieving identity and stability.

Here, we shall explore this idea from a comparative legal perspective. We maintain that Israel's/Tel Aviv's legal system leads to the same conclusion reached by Costonis: namely that identity-stability should guide heritage preservation policy.

1.5.1 Comparative Risks and Similar Patterns

Israel's constitutional fundamentals resemble those dominant in the U.S. It is certainly risky to overstate comparisons between two legal systems: each is laden with its own historic background and legal heritage[37]; each features a different set of procedures, rights and liberties; each protects these rights and liberties in a different manner.

Nevertheless, similar patterns are evident: both legal systems allow certain courts to reject legislation that is contrary to constitutional principles[38]; both allow

36 The Tel Avivian sense of self, the city's identity and communal stability were severely impaired by the demolition of cultural artifacts – cherished symbolic buildings – that marked historical efforts and the pride of the first Hebrew city: Azaryahu Maoz, *supra* note 3, pp. 113-118.

37 Some theories of law imply that the solution to a problem depends on the legal culture and heritage embedded in the respective legal system. Each system has a special rule of adjudication (or "recognition") that determines norms of upper-hierarchy and lower-hierarchy. This rule is not made in a void but is rather a product of the community's perceptions (although it is theoretically possible for two separate societies to adopt a similar rule of adjudication, given that a certain problem is to be solved). This idea is supported by H. L. A. Hart, The Concept of Law, Oxford (1994), p. 100.

38 Comparisons and analogies between legal systems can sometimes be drawn without sinking into mire, especially when a given legal system is influenced by another. Indeed it seems that in the Israeli-American case the latter has an enormous effect on the former in the area of judicial constitutional review of laws. For a deliberation regarding American principles and their implementation in

judicial review of legislation and its inspection following constitutional principles based on the system of checks and balances[39]; furthermore, both systems call on adjudicators to interpret constitutional aims in a "generous" non-legalistic way, delving into the *purpose* and meaning of the constitutional norm[40].

In addition, a rough analysis shows a similar (not identical) attitude towards the protection of property[41]. Also, similar notions of property "takings"[42] illustrate that Israel's historic preservation efforts can be improved by referring to identity-stability considerations.

Israeli constitutional law, see Mizrachi Bank Inc. *supra* note 34, pp. 349-350, where Judge Shamgar cites Judge Brandeis in Blair vs. United States, 250 U.S. 273.

39 Judicial review in the U.S. (and Israel alike) depends on the subject matter at stake. Courts do not review every aspect of legislation. For instance, economic legislation is treated carefully in both Israeli and American jurisprudence. See for example Ferguson vs. Skrupa 372 U.S. 726 (1963) and a similar approach in United Mizrachi Bank Inc. *supra* note 34, p. 339.

40 Mizrachi Bank case, *supra* note 34, p. 430. See also, in the U.S. context, McCulloch v. Maryland 17 U.S. 316 (1819).

41 However, the American arrangement is complex. The U.S. Constitution prohibits "taking" without due process and just compensation, but it does not protect "property" per se. In contrast, Israeli constitutional law declares the right to property to be a basic human right. Further, American jurisprudence has adopted different levels of scrutiny for different constitutional rights. Thus, when freedom of expression is concerned and damaged, the government has to prove a "pressing public necessity"; when property is at stake, the "reasonability" parameter is often called upon (lower level of scrutiny). Israeli case law has also acknowledged that property rights are relative and may be withdrawn, given the existence of a proper public aim and a proportional, efficient and reasonable act of governance.

42 The level of judicial scrutiny of property-related harms in American case law may not be the highest. Nevertheless, the "taking" of property is regarded as a constitutional violation. The question of what constitutes a legal "taking" cannot be answered plainly since the judiciary distinguishes between several categories. These categories include: physical incursions into property, diminution in property value (inverse condemnation), "takings" through exactions and more. The question in the U.S. is one of degree (see Pennsylvania Coal Co. v. Mahon 260 U.S. 393 (1922)): Some forms of "takings" are evident and constitute a "taking" per se (permanent invasions and inverse condemnation), other acts of governance require an essential nexus and rough proportionality to be established (when exactions are concerned); other cases examine general parameters, such as the character of the respective governmental act and the extent to which regulation violates expectations. A similar approach is echoed in Israeli jurisprudence: appropriation is not prohibited when compensation is paid. Furthermore, given certain conditions prescribed by article 8 of the Israeli Basic Law on Human Dignity and Liberty (1992), an appropriation may be carried out without being regarded as an unconstitutional "taking". Moreover, whether a governmental act constitutes a "taking" depends on the degree of harm and on other polycentric considerations (Supreme Court Case 4466/94 Noseyba vs. Minister of Finance IsrSc 49(4) 68, 88 (1995); see also Civil Appeal 6821/93 United Mizrachi Bank Inc. vs. Migdal Cooperative Village IsrSc 49(4) 221, 329-332).

1.5.2 General View of Property Rights in Israel and the U.S.

Israel's constitutional foundations call for the protection of property. That is why land use planning that impairs the right to unrestricted property use may become void[43].

Also, *policy measures that do not advance proper public aims might become void*[44]. *Consequently, historic preservation regulations and town planning schemes, both in Tel Aviv and elsewhere in the country, may be rejected on constitutional grounds. One way to determine constitutionality is to inspect policy objectives.*

In the American arena we find a similar pattern: a regulatory act of historic preservation may violate the provisions of the Fifth Amendment[45] if it imposes restrictions that are not related to the promotion of general welfare, or if it is unreasonable or ineffective in achieving this goal[46]. Further, several "tests" are used to verify a "taking". They include tracing disproportionate, illegal measures; reviewing government action as a whole; examining the ability to reasonably benefit from the land in question[47], and measuring the extent of the harm caused.

The analysis set out above indicates similarities between the two legal systems[48]: both share constitutional values that call for reasonable, proportionate measures to advance a clear public interest as a vital condition for government interference in historic areas. Consequently, legal instruments of historic preservation that restrict the ability of landowners to build or carry out certain works could in both systems be regarded as a violation of property rights. It follows that it is useful to debate historic preservation practices in both legal systems in a manner that makes

43 This principle is dominant in Israeli judicial discourse, for instance when land appropriation is executed without just compensation or in a disproportionate manner (Civil Appeal 5546/97 Local Planning Authority of Kiryat Ata vs. Holtsman IsrSc 55(4) 629 (2001)).

44 Israeli law provides guidance in this matter. When land appropriation is concerned, for example, the Israeli Planning and Building Law (1965) prescribes several public uses for which appropriation may be carried out. Also, a proper aim is determined in local case law and varies according to the issue at stake.

45 As well as Fourteenth Amendment stricture.

46 Due process is not curtailed when the means chosen to implement the policy are reasonable, proportionate and advance a valid public purpose. See United States vs. Gettysburg Electric Railway Co. 160 U.S. 668 (1896).

47 Manhattan Club vs. New York City Landmarks Preservation Commission, 51 Misc. 2d. 556, 273 N.Y.S. 2d. 848 (1966).

48 However, property rights in the U.S. are not stated independently in the Constitution. Instead, a person's right to property is granted indirectly – it exists because the Constitution prescribes that property may not be taken unless under the Due Process and Just Compensation Clauses.
In comparison, property rights are stated clearly as a constitutional fundamental in Israeli law. Thus, property is protected at both the state and municipal levels. However, unlike in the U.S., the right to property in Israel is not absolute. Article 8 of the Israeli Basic Law on Human Dignity and Liberty (1992) states that the government may take one's property by an act of law, under certain conditions – these include the proportionality clause as well as the proper-aim clause.

regulatory provisions more defensible, and in a manner that allows a better understanding of historic preservation aims[49] (given that such aims include the associational protection of communities, regardless of their nationality). Therefore, we argue that in both systems identity-stability rationales may be implemented advantageously.

Part 2

2.1 Tel Aviv Town Planning Schemes as a Regulatory Act

An Israeli town planning scheme is formed by planning teams and committees (with or without private consent or initiative). Its authorization constitutes an act of legislation executed by a planning body. After its enactment, the town planning scheme becomes a local law (similar to an ordinance), depicting uses and building rights and sometimes designating historic buildings for preservation.

As noted above, a town planning scheme should abide by constitutional fundamentals. It should state a clear and proper public aim that is to be advanced. This aim can be reassessed when claims of "taking" arise. As Costonis notes, a blurry public goal like "beauty" may make it harder to uphold a town planning scheme in court. This is why it is intriguing to examine the objectives of current planning schemes for Tel Aviv and compare them with Costonis' advocacy of community identity and stability.

2.2 Tel Aviv Town Planning Schemes and Their Rationales for Preservation

Table 1 depicts ten major town planning schemes for Tel Aviv[50], covering hundreds of buildings listed for preservation. The table examines rationales given by local and regional planning committees for preserving Tel Aviv's historic heritage.

From the outset it is well apparent that Tel Aviv-style historic preservation is led by design and architecture. The main emphasis is not societal but structural. It is not identity-stability-based, but rather focuses on preserving the original architectural features and components. The issue celebrated in Tel Aviv's town planning schemes is the unique attributes of the remnants from the past. However, the present is no less important, so that the schemes create a viable living environ-

49 Both legal systems explore the regulation's purpose *as well as* its internal rationality in order to determine its constitutionality. See for instance Williamson vs. Lee Optical Co. 348 U.S. 483, 488 (1955), wherein the court stressed that "... *the law needs not be in every respect logically consistent with its aims to be constitutional. It is enough that there is an evil at hand for correction, and that it might be thought that the particular legislative measure was a rational way to correct it*".

50 And Jaffa, which lies within Tel Aviv's municipal boundaries.

ment through preservation. On the face of it, the preservation process is only motivated by and directed at securing built form, whereas identity-stability considerations strengthening the city's sense of self are not on the agenda.

The beauty rationale is not invoked at all, indicating a more sophisticated policy that distances itself from issues of taste. Nevertheless, *architectural qualities* and attributes are key goals of Tel Aviv policy, and these are almost as subjective as "beauty". On the other hand, it may well be argued that the discipline of architecture is a better (intelligible) rationale and indicator for policy objectives, since architectural styles and rarities can be highlighted in surveys and in-depth studies. In other words, using the architectural criterion for the purpose of preservation may be less subjective than "beauty"; however, it may hide the same fallacies[51].

Achieving community identity and stability does not play a major role in Tel Aviv's historic preservation schemes. The policy-makers have avoided such societal goals and have focused instead on built form. Consequently, the discourse has become one of architects and aestheticians; the policy has fallen short of framing key rationales that would better explain its aim and go beyond the narrow view of architectural significance.

Having said that, it could be argued that maintaining identity-stability is indirectly apparent in current policy: Rationales that deal with "preserving urban character" may be identified as focusing on monitoring change. They therefore protect the sense of self in urban settings. Moreover, open-ended rationales as offered in plan 2650 (namely "preserving other unique values") may allow multifarious rationales to be added when legally debating historic preservation.

Another key rationale that surfaces is the protection of *historic qualities* of listed buildings. This criterion may be considered as subjective as "beauty". History is a social construct and determined by historians, rulers, opinion polls and social actors in general. It may be rewritten, understood or misunderstood, hidden or ne-

51 It can be argued that architecture and design are subjective and transitory; they reflect values and changing perceptions through time; they are a product of power struggles in a society, but may also be perceived as a process, rather than a finalized product (Lefebvre Henry, "Production of Space". In Kallus Rachel and Tali Hatuka Ed. Architectural Culture: Place, Representation, Body, Tel Aviv 2005). In this, design and architecture are similar to matters of taste and changing perceptions of "beauty": they reflect the tastes and subjective understandings of professionals who examine the so-called "architectural qualities". On the other hand, the creation of architecture and the determination of its "quality" are professional tasks, to be completed by a group of trained specialists who are in charge of "presentations of space" and therefore provide a more objective element to the task of determining quality. In other words, architectural perceptions can be formed and can reflect a common set of values, making preservation a matter of culture and society rather than a purely subjective preference: Scruton Roger "Judging Architecture" in Design and Aesthetics – A Reader Ed. by Palmer Jerry and Dodson Mo. London 1996, p. 13.

glected. This is the reason for its vagueness and its poor reliability[52]. Nevertheless, a building may be surveyed and studied throughout time, and its historic elements may be listed and exposed. Listing its historic features and identifying historic events related to a building may be no less subjective than giving reasons for characterizing it as "beautiful" or "ugly". In view of this opposition, the rationale of *historic qualities* carries the risk of hiding majoritarian ideologies, but also provides the opportunity to devise historic manuals and surveys, depicting several "histories". This may promote preservation in an informative manner, which reduces arbitrariness and evokes public discussion. Given time and place, this also allows an informed debate regarding the elements of history that contribute to a community's sense of self, to its identity or stability.

It can be argued that the rationale of *historic qualities* calls for deliberation by professionals and the lay public alike. This deliberation – if conducted fairly – can expose social meanings that people attach to buildings. It can also objectify the debate (although not entirely), because it brings forth the ideas, ideologies and perceptions of large groups and communities, rather than single actors or single groups of professionals from the field of heritage preservation.

2.3 Future Research

Future research should identify the reasons behind the current "bank of rationales" that constitute the foundations of historic preservation in Tel Aviv. These rationales should be further examined in light of their alleged failure to comply with Costonis' guidelines. The meaning of the existing rationales and the way they are implemented and understood should also be explored. This examination is fundamental since the interpretation of various schemes may demonstrate that actors in the field of preservation attach societal or other undeclared meanings to current rationales, thus adopting Costonis' view nevertheless.

In addition, the assessment of Tel Aviv's preservation practices must be reinforced and supplemented through ancillary inspections. These may include exploring how other institutions and branches of government perceive the motivations for heritage preservation (for example: what is the judiciary's outlook on preservation? What does national legislation have to say in this regard?). An international comparison of heritage preservation may also be carried out. Due to limitations of scope, this could not be explored here.

52 20th-century lessons in the philosophy of history have shown that history "*is not a given, fixed category, but exists only by virtue of being made, and remade in the present*". Forty Adrian, Words and Buildings: A Vocabulary of Modern Architecture, London 2004, p. 205.

Number of Town Planning Scheme	Name of Scheme (Area)	General Aims	***Rationales and Aims in Relation to Preservation***	Other Features Relevant to Preservation
2385	City Center – C	1. Encouraging floor space additions for residential use 2. Preserving buildings that possess special architectural values 3. Minimizing traffic in pre-designated streets	1. Preserving special architectural values and qualities 2. Preserving original built form 3. Preserving historic qualities	- Categorizing three types of listed buildings - Allowing alterations and demolitions (under certain preconditions)
2268 2510	City Center – Model Yemenite Vineyard	As in plan 2385 1. Rehabilitation and neighborhood development 2. Creating urban continuity 3. Improving life quality 4. Condensing the area's urban fabric 5. Encouraging preservation activities	As in plan 2385 1. Retaining the area's "special urban character" 2. Preserving special architectural qualities 3 Preserving "unique elements" 4. Protecting historic qualities 5. Preserving original built form	As in plan 2385 - Categorizing three types of listed buildings - Guiding the historical documentation of listed buildings
2570	Dante	1. Improving life quality 2. Determining the maximum number of residential units 3. Allowing building extensions 4. Strengthening local welfare and services 5. Encouraging the rehabilitation of buildings, yards and public open spaces while preserving the area's unique urban character and architectural quality	1. Preserving architectural qualities 2. Protecting historic qualities 3. Promoting the area's urban character 4 Preserving valuable details and attributes	- Listing two categories of preservation - Determining the conditions under which planning permits are to be granted for listed buildings
2572	Jaffa Clock Tower Square	1. Revitalizing the area for mixed and residential uses while retaining its urban fabric and character 2. Creating urban continuity	1. Preserving original built form 2. Preserving architectural qualities 3. Protecting historic qualities	- Creating favorable conditions for tree preservation - Categorizing two types of listed buildings - Allowing alterations and demolitions (under certain preconditions)

2606	Jerusalem Boulevard	1. Revitalizing the Boulevard for mixed and residential uses while creating a unique urban fabric 2. Allowing urban continuity between Jaffa and Tel Aviv	1. Preserving original built form 2. Protecting architectural qualities 3. Protecting historic qualities	- Creating favorable conditions for tree preservation - Categorizing two types of listed buildings - Allowing alterations and demolitions (under certain preconditions)
2650	Tel Aviv Preservation Plan	1. Using preservation as a leverage for protecting the city's built heritage and architectural features while bettering its architecture 2. Using preservation as a mechanism for urban renewal and regeneration	1. Exposing original architectural values and features 2. Encouraging economic, cultural and touristic activities 3. Preserving other unique values	- llowing alterations and demolitions (under certain preconditions) - etermining special procedures and prerequisites for granting planning permits for listed buildings - Creating guidelines and mechanisms to expedite preservation (transferring development rights etc.)
2660	Ajami	1. Rehabilitating the neighborhood for its future and current residents	1. Preserving the area's urban character 2. Preserving the area's architectural significance 3. Preserving unique qualities of urban spaces (streets, gardens etc.)	- Allowing alterations and demolitions (under certain preconditions) - Determining special procedures and prerequisites for granting planning permits for listed buildings and in preservation areas - Allocating permitted uses in listed buildings
2720	City Center – Update	1. Improving former plans 2. Providing additional tools for historic preservation 3. Improving current design guidance	Not specified	- Naming types of modifications to listed buildings that mandate special consent - Defining flat sizes for listed buildings
3000	Sarona - Southern Kirya	1. Establishing a new business district, including residential condominiums 2. Integrating public open space and buildings listed for preservation 3. Tree preservation	1. Preserving original built form (external and internal) 2. Preserving the area's architectural quality 3. Retaining historic features	- Designating permitted uses in various listed buildings - Specifying listed buildings that are to be moved to a different location - Depicting phases in the preservation process

Table 1: Inspecting Tel Aviv's preservation plans

Legend: "listed buildings" – buildings listed for historic preservation

3. Summary

The law's foray into aesthetics raises hard-pressing questions. In this respect, the American experience may be of relevance to other countries. Costonis' works contribute considerably to this debate as they provide valuable insight for legislators, judges and policy-makers in general.

The purpose of this essay was to attempt a preliminary analysis of Tel Aviv's local planning schemes, given the legal experience in the U.S., the similarities between the two legal systems and professor Costonis' argument in favor of less subjective and more intelligible approaches to policy making. In addition, our examination of preservation policy was conducted with view to both the social aim of historic preservation and the legal framework that calls for certain rationales to be applied. Furthermore, we maintained that ideas of identity-stability (which represent a social, cultural and behavioral perspective) are locally applicable, considering the multifaceted history of Israel and the strong community attachment to this history.

The analysis showed that historic preservation plans for Tel Aviv demonstrate maturity alongside rigidity: maturity because they refuse to rely on visual beauty as a prominent criterion for preservation, rigidity because they fail to adopt a widespread social prism as a foundation for policy making. In this context it was found that at first glance identity and stability rationales are not apparent in Tel Aviv, though further research may prove otherwise. Also, other rationales that justify current preservation efforts in Tel Aviv, such as the protection of historic qualities, may be indicative of a thrust towards a (more) social perspective in preservation.

Finally, current town planning schemes for Tel Aviv present historic preservation as a mainly physical enterprise: the schemes emphasize architectural qualities that call for preservation of the original built form. Such considerations may prove less subjective than "beauty", although they may carry the same fallacies.

Regulating Public Space: The "Religious" Beach of Tel Aviv

by Yona Ginsberg

Public places seem to be an important feature of cities.[1] Lofland points out that "the public realm is made up of the public places or spaces in a city, which tend to be inhabited by persons who are strangers to one another".[2] In such an anonymous crowd people do not know each other, and social status may be ignored. Streets, parks and promenades are common public spaces. In some cities public beaches are another example of the public realm where people from all social strata mix.[3]

Such a city is Tel Aviv, which stretches for 14 kilometers along the Mediterranean. There are 13 public beaches on this part of the coast, made up of white sand and connected by a promenade. The city is responsible for the maintenance of the seashore. Almost all beaches are equipped with lifeguard posts and other facilities. During the summer months the beaches are usually crowded with people coming from all over the metropolis.

The one exceptional beach is the "religious" or "separate" beach. It is located at the center of the city's seashore, between "Hilton beach" and "Peepers beach"[4], the latter being known for its uninhibited lifestyle. Whereas all other beaches are open from all directions, stone or tin walls separate the "religious" beach from the adjacent ones, and a heavy rubber curtain hangs on the entrance door.

The "religious" beach looks like a peculiar enclave in the midst of the open sea front. It can be regarded as a "gated" beach. However, due to the topography one can look down to it from the top of the hill leading to the shore. Thus the "religious" beach is not hermetically closed, and its separation can be viewed to some extent as symbolic.

The main characteristic that distinguishes the "religious" beach from all the other beaches is its segregation and regulation according to gender. Three days a week the beach is open only to women, three days it is reserved for men. A big sign is posted at the entrance announcing that women are allowed on Sundays, Tuesdays and Thursdays, and men on Mondays, Wednesdays and Fridays.[5]

1 Goffman, E. Behavior in Public Places. New York: Free Press, 1963.
2 Lofland, L. Social Life in Public Realm: A Review, in: Journal of Contemporary Ethnography, vol. 17. no. 4, 1989. pp. 453-82, here: p. 454.
3 Freeman, J. Democracy and Danger on the Beach: Class Relations in the Public Space, in: Space and Culture, vol. 5. no. 1, 2002. pp. 9-28.
4 The beach was named after the movie "Peepers" filmed here in the 1970s.
5 The sign is written in both Hebrew and English.



Fig. 1

The Ultra-Orthodox Community

The way of life, attitudes and behavior of the Ultra-Orthodox community are very different from those of mainstream society. Two basic characteristics are worth mentioning. Firstly, since religious families usually do not practice birth control, they are much larger than average. Secondly, men study in religious institutions up to their late twenties and beyond, even when they are married, and many do not join the labor force at all. Consequently, Ultra-Orthodox communities are among the poorest in Israel.[6] One has to bear in mind that "being modest" is considered a virtue, and living on a scanty basis is justified on religious and ideological grounds.

Although Ultra-Orthodox people accept modern technology, they reject modern culture and values. They keep strict dietary laws, which are different from those of mainstream society. Their community is autocratic, with a tradition of discipline and obedience.[7] The members are, to a large extent, dependent on religious de-

6 According to the Central Bureau of Statistics, the Ultra-Orthodox city of Bnei Brak in 2001 figured among cluster 2 out of 10 in the socio-economic index ranking Israeli cities.

7 Shilhav, Y. Managing an Ultra-Orthodox City. Jerusalem: The Florsheimer Institute for Policy Studies, 1997 (in Hebrew).

crees and on the words of their spiritual leaders, the rabbis. These leaders try to insulate their followers from the influence of secular society. Voluntary residential segregation is one way of doing so. However, since the Ultra-Orthodox rely on the wider society to support them, contact with the secular population is unavoidable.

The most striking difference between Ultra-Orthodox people and the rest of society lies in their attire. Ultra-Orthodox men are dressed like their 18th-century ancestors in Europe. "Modesty of the individual" is a basic rule, especially for women. They always wear long dresses with long sleeves, and married women are never seen in public without having their heads covered. Since the Ultra-Orthodox differ in their appearance from mainstream society, they are quite conspicuous.

Furthermore, men and women are socially segregated. The differentiation between private and public spheres regarding gender[8] plays a very prominent role in the community. Ultra-Orthodox people often quote the Psalm "The honor of the princess lies inside", meaning that the woman's honor and modesty oblige her to limit her activities to the home and family.[9]

Finally, there are different codes of behavior in public places for men and women. For example, Ultra-Orthodox women often have to work, but are much more restricted in the choice of workplace. They are not allowed to work together with men, especially non-religious ones.[10]

Some changes have been observed in recent years. Ultra-Orthodox Jews started patronizing urban public spaces that are not considered "religious", and are now also present in "secular" places such as shopping malls and parks. Some scholars argue that this is due to the adoption of new consumption habits by the community. In other words, Ultra-Orthodox people desire to participate in modern society's culture of mass consumption.[11]

However, although they are present in regular shopping centers, parks and other places, there are some areas where the Ultra-Orthodox preserve their separate public spaces. One example is the "religious" beach of Tel Aviv.

8 Rosaldo, M. Z. Women, Culture and Society: A Theoretical Overview, in: Women, Culture and Society. Edited by M. Z. Rosaldo and M. Lampher, California: Stanford University Press, 1974, pp. 17-42.

9 Friedman, M. The Ultra-Orthodox Woman. Jerusalem: Jerusalem Center for Israel Research, 1988 (in Hebrew).

10 In the past most Ultra-Orthodox women were employed as teachers. Recently many of them got a job in the high-tech industry, where there are specific jobs for women.

11 Elor, T. and E. Neriya, The Ultra-Orthodox Wanderer: Time and Space Consumption in Jerusalem, in: The Israeli Ultra-Orthodox. Edited by E. Sivan and K. Kaplan. Jerusalem: The Van Leer Institute, 2003, pp. 171-95.

Ultra-Orthodox Women on the "Religious" Beach of Tel Aviv

This paper is based on participant observation of Ultra-Orthodox women and their children frequenting the "religious" beach of Tel Aviv during the summer months. As mentioned before, women may use the beach on Sundays, Tuesdays and Thursdays. Although it is open to all women, the vast majority who patronize the beach are religious. The general public prefers the adjacent mixed beaches.

Most women who patronize the "religious" beach live in the city of Bnei Brak, about 10 kilometers northeast of Tel Aviv. Although there are various "religious" neighborhoods in the metropolis, Bnei Brak is the only "religious" city in the area, with a population of 140.000.[12]

During the summer most of the Ultra-Orthodox people commute from their hometown to the beach by chartered transportation. Buses bring them in the morning and take them back in the afternoon. On "women's days" one can observe dozens of buses unloading women, girls of all ages and little boys up to three years, on the sidewalk next to the beach. The commuters have to walk down to the shore, a seven-minute walk.

Some women who live in other areas (or who missed the bus) get to the beach on their own. Most of the beach-goers are women with many children; they carry plenty of packages, and strollers for the little ones. Older girls carry their younger sisters or brothers. One can also observe groups of teenage girls with backpacks, as well as several older women walking down to the beach.

Anyone who passes by the crowd walking down to the beach can tell that these are Ultra-Orthodox women and children. Unlike the general public, they are fully dressed until they are "enclosed" in the "religious" beach. For them the journey of "going to the beach" only starts when they pass the gate. Until they get there, women and girls wear their daily attire. (The same is true for men and boys going to the beach on "men's days". They usually wear long black trousers and white shirts and carry their bathing trunks in a plastic bag.)

In contrast to a "world of strangers"[13], where people cannot tell who the others are, it is obvious that these are Ultra-Orthodox women. All are dressed in long skirts or dresses with long sleeves. In spite of the heat their bodies are completely covered, including their heads. In many cases they wear dark dresses even when going to the beach.

12 This is a very crowded city with a severe shortage of open public space. Ginsberg, Y. and A. Churchman, The Master Plan for Bnei-Brak: Report No. 1. Haifa: Technion, Center for Urban and Regional Studies, 1996 (in Hebrew).

13 Lofland, L. A World of Strangers: Order and Action in Urban Public Space. New York: Basic Books, 1973.



Fig. 2

Once on the beach, they disappear in the public bathrooms and change. Some hang their street clothes on hooks attached to various walls. Sometimes one can even see a wig hanging on a hook. It is important to point out that most Ultra-Orthodox women do not wear bathing suits, but are dressed in long cotton robes covering their knees. Underneath the robes some women wear short pants. This is how they sit in the sand and even go into the water. All married women cover their heads with a scarf or hat all the time. Little girls do wear bathing suits, but teenagers already wear a T-shirt on top.

One characteristic of beaches around the world, be it in Tel Aviv or Rio[14], is their anonymity. Bathers claim that one cannot tell who the people in bathing suits are. However, even on a beach where everybody wears a bathing suit there are subtle differences. "And regardless of what people might say about the leveling effect of the bathing suit, beach goers are actually aware of the social connotation of each part of the beach".[15] On the "religious" beach it is obvious who the people are, so there is no need to look for subtleties in order to distinguish them from others.

Quite often I found myself the only adult woman wearing a bathing suit. I was aware of the fact that I did not conform with the dress code of most bathers, but since it is a public beach I did not feel a need to obey their rules. It is worth men-

14 Freeman (2002) ibid.
15 Freeman (2002) ibid, here: p. 16.

tioning that while I did fieldwork in the Ultra-Orthodox city, I dressed according to their dress code.[16] The city is their territory; the beach belongs to everyone.
Very seldom one can observe a woman in a bathing suit. Once I saw three teenage girls in bikinis. When I asked them if they usually come to the "religious" beach, they giggled and said they just came here by coincidence, and usually go to the "Peepers beach".



Fig. 3

The only men on the beach are the lifeguards and the staff at the first-aid station. Sometimes a man in charge of easy chairs or one selling ice-cream cones will appear, but this is clearly a woman's territory. When, on rare occasions, a man sets foot on the premises by mistake, there is a big uproar, and the man quickly disappears from the beach.
The lifeguards claim that it is more difficult to be stationed on the "religious" beach than on any other beach, because people here follow their orders less than the general public. It also seems that what makes the job more strenuous is the larger number of children. The area is very crowded. Moreover, according to one of the veteran lifeguards, the vast majority of the beach-goers cannot swim. Only

16 Churchman, A. and Y. Ginsberg, The Master Plan for Bnei-Brak: Final Sociological Report. Haifa: Technion, Center for Urban and Regional Studies, 1997 (in Hebrew).

5% of the women and 10% of the men are able to swim. This is particularly interesting with regard to the men, since in the Talmud there is a reference saying that a father should teach his son to swim.[17]
As a result, women and children usually stay very close to the shore, where the water is shallow. Many girls use inflated rubber tires around their bodies to drift on the water. One can see women, many girls and a few very young boys playing in the shallow water. Very often older girls are in charge of their younger sisters or brothers. Some are more courageous than others and play close to the deep water. The lifeguards are constantly on watch trying to prevent the crowd from going into the deep water, or from getting too close to the wave breaker.
One indication of the lifeguards' permanent state of alert is the fact that they do not stop yelling into their microphones, calling on the bathers to be careful. On no other beach one can hear the lifeguards shout as much as on this one. They usually address the mothers, urging them to watch their children and keep them close. Sometimes it is funny to hear that someone is looking for "the woman wearing the blue hat". In addition, from time to time a child gets lost, and then one can hear the lifeguards trying to locate the mother.
Women go into the water wearing their robes. It is impossible to swim or even play in the water dressed like this, and the women are aware of that. The robes stick to their bodies and prevent them from circulating in the water. Some try to tie the robes, but in most cases that does not help. As one woman said, "you have to cope with the difficulties". When they get out of the water, they stand in the sun in order to let their wet robes dry.
Most of the time the women spend on the beach they just sit around sunbathing, talking with friends or neighbors, and eating. Some bring their own chairs, others put a sheet or blanket on the sand, and a minority rents an easy chair. The children usually run around and play. From time to time mothers will call their children just to find out whether they are nearby. Sometimes a child gets lost and the mother approaches the lifeguard, who then uses his microphone to find the child. One can hear the announcement all along the shore.
Most beach-goers bring along food. In the middle of the morning they will unpack their groceries and call all family members to join. However, they will not start eating before performing some rituals. First, they get up and walk to the wa-

17 The Talmud is a recorded rabbinical discussion pertaining to Jewish law, ethics, customs and history. It was written around 500 CE. It contains "Shisha Sdarim", six orders, each of them devoted to a different subject. Religious Jews regard the Talmud as an obligatory text. In "Masechet Kidushin", which is part of the "Seder Nashim" (order of women), it says that a father has to teach his son to swim, and some say to even have the son swim in the river ("Tosefta Kidushin", chapter one, Mishnayot A).

ter faucets located close to the entrance of the beach, in order to wash their hands. They take the cup tied to the faucet, fill it with water, pour the water over their hands and say a blessing. Then they go back, sit down and start eating, yet not before saying a blessing. Sometimes the women buy a drink or an ice-cream cone for the children, but not before verifying that the food has the right rabbinical approval.

During the day there is a constant movement of women going in and out. In the early afternoon many beach-goers leave in order to catch the chartered bus to their hometown. Mothers yell for their children, making sure that all of them are ready to leave. Then they disappear into the public bathroom and come out dressed, holding their shoes in their hands. They go to the water faucets and wash their feet, dry them and put on their shoes. Older girls help the little ones perform this task. Before leaving, some stand at the wall separating the beach from the promenade and read from their prayer book.

After making sure that nobody stays behind, the families leave the beach and walk over to the bus. The chartered buses wait for the beach-goers on the street close to the shore. In a few cases I saw vans waiting on the promenade by the beach, usually picking up some older women.

Sometimes in the early evening I saw women and children waiting at the public bus stop. It was obvious they came from the beach, waiting for the public bus to take them home. Apparently they had come on their own later during the day, not using chartered transportation. Men and older boys use the public bus more often than women, and one could frequently see them at the bus stop on summer evenings.

Encounters with the General Public

The beach is an open public space; in this realm everybody comes and goes as they please. In contrast to the more or less segregated hometowns or neighborhoods where the Ultra-Orthodox live, at the beach they cannot avoid coming across the secular population. As already mentioned, the two groups usually use different parts of the shore and thus do not cross each other's path while spending time there, but they do meet on the way down to the beach and back.

As one can imagine, the general public goes to the beach dressed in only a minimum of clothing. Looking at people on the streets nearby, one can tell who is heading towards the sea. The ritual of "going to the beach" starts long before getting there. Men and women usually wear shorts and a T-shirt over their bathing suit and sandals on their feet. The majority of beach-goers dress like that. They

encounter men and women going to or coming from the beach who are not only fully dressed, but also wear clothes that look very peculiar to them.
Elor and Neriya[18] pointed out that secular and religious consumers participate in similar activities in the public realm, even though they do so wearing different clothes. In no other space can this point be better demonstrated than on the public beach.
Interestingly, both groups pass each other, look at each other, do not say a word and continue their way. Returning home from the beach at the end of the morning, I once saw two young girls dressed in long skirts walking towards the sea. They passed three girls about their age in very tiny shorts, going to the "Peepers beach". The two groups looked at each other, but their facial expressions revealed nothing.
Some beach-goers perhaps ignore each other, but it seems that the more common behavior is what Goffman has termed "civil inattention". As Goffman elaborates, "What seems to be involved is that one gives to another enough visual notice to demonstrate that one appreciates that the other is present, while at the next moment withdrawing one's attention so as to express that he does not constitute a target of special curiosity or design".[19] According to Lofland, this means "inhabitants of public settings act primarily as audience to the activities which surround them".[20]
Lofland further argues that one of the rules of behavior in the public realm is "civility toward diversity", meaning that "the urbanite [...] will act in a civil manner; will act 'decently' vis-à-vis diversity".[21] This certainly applies to the two groups, particularly to the non-religious majority.
Tel Aviv is the main metropolis of the country. It is the center of business, finance and cultural activities and regards itself as a secular, cosmopolitan global city. As Gurevitz and Aran describe it, life centers on the daily personal experience of "living, culture, socializing and having a good time".[22]
There are many conflicts between the Ultra-Orthodox and mainstream Israeli society. However, perhaps Tel Aviv is more cosmopolitan than other cities in the country, and thus this diversity can be tolerated more easily.

18 Elor, T. and E. Neriya (2003) ibid.
19 Goffman, E. (1963) ibid, here: p. 84.
20 Lofland, L. (1989) ibid, here: p. 463.
21 Lofland, L. (1989) ibid, here: p. 464.
22 Gurevitz, S. and G. Aran. On the Place: Israeli Anthropology, in: Alpaim (Two Thousand), vol. 9. no. 44, 1991, pp. 9-44, here: p. 43 (in Hebrew).

Whose Beach Is It?

The beach described in this article is a public beach open to everyone. Yet it is regulated according to gender. Interestingly, the majority of the population more or less accepts this arrangement without question. However, one of my neighbors once said, "this is the best beach, they always get the best". Moreover, the majority of Tel Aviv's population is secular, and the "religious" beach serves mainly those who live elsewhere. Nobody actually remembers when this arrangement started. I personally have observed this scene for the last decade. Despite recent changes in the consumption habits of the Ultra-Orthodox[23], it seems that going to the beach is still one of their favorite pastime activities.

At some point the city closed the beach on Saturdays, since religious people do not patronize it on the Sabbath. Many residents protested and some even signed a petition, and the city had no choice but to back down and reopen the beach on Saturdays. In the summer of 2007 the "religious" beach changed its function on the Sabbath and became a mixed beach like any other one. The lifeguards are on leave, but the beach is crowded with men, women and children, all in bathing suits.

Also in the summer of 2007 the city council discussed moving the "religious" beach to another section of the shore, either to the far south or far north of the promenade. One could regard this act as an attempt to drive out the Ultra-Orthodox population. However, both religious and secular city councilmen agreed to this move, although for different reasons. The religious representative argued that his community deserved a bigger portion of the shore, which could be divided into two parts: one area for men and one for women. This way both women and men could use the beach on the same days. The secular representative, on the other hand, claimed that the "walls" surrounding the "religious" beach made the entire shore unattractive, and therefore should be pulled down. However, he did not question the legitimacy of regulating an open public space that practically caters for only a small part of the city's community.

23 Elor T. and Neriya E. (2003) ibid.



Fig. 4

Discussion

Observing Tel Aviv's public beach presents an opportunity for studying the various ways people use public spaces and the different meanings they attribute to the public realm. Gans argues "that individuals and collectives shape natural and social space by how they use these, although each kind of space, and particularly the social, will also have effects on them".[24]

The Ultra-Orthodox community uses the beach for recreational purposes, as does the general public. Yet the way both groups spend their time at the sea and enjoy it is very different. One can ask, what does going to the beach mean? Enjoying your body, sunbathing, swimming, relaxing and having fun with the opposite sex; or sitting in the sand more or less dressed, eating, saying your blessings and watching your children play?

Gans[25] mentions that a similar space does not necessarily have the same effect on everybody. This is certainly true when one compares the different beaches of Tel

24 Gans, H. J., The Sociology of Space: A Use-Centered View, in: City & Community, vol. 1. no. 4, 2002, pp. 329-33, here: p. 330.

25 Gans, H. J. (2002) ibid.

Aviv. Ultra-Orthodox women enjoy going to the beach like everybody else; otherwise they would not take the trouble of carrying all their children and gear to the sea three times a week, in the summer heat.

However, in contrast to the uninhibited lifestyle of most beaches, the "religious" beach is very traditional. Women and girls dress "in decency" even in the company of other women. They follow their religious rituals and say their blessings while relaxing and enjoying their free time. Spending their leisure time on the "enclosed" beach, dressed in "peculiar" clothes, clearly helps these women maintain the boundaries of their community.

There is an inconsistency in the fact that although officially the "religious" beach is open to all women on specific days, Ultra-Orthodox women patronize it almost exclusively. One can rightly claim that a public beach should not be a "gated" beach and certainly should not be regulated according to gender. However, without this arrangement the Ultra-Orthodox community in general and these women in particular would never enjoy the seashore. This way they also benefit from what Lefebvre calls "the right to the city"[26].

Perhaps one can look at the situation from another perspective and wonder whether society as a whole may also benefit from it. Recent studies advocate urban policy and planning practices that enable the usage of public places by people of alternative cultures. As Shaw noticed, these practices "can contribute to the diversity and meanings of the city".[27] Paradoxically, one can argue that regulating Tel Aviv's sea front might add to the social and cultural variety of the city's open public realm.

26 Lefebvre, H. Writings on Cities. Oxford: Blackwell, 1996, here: p. 179.

27 Shaw, K. The Place of Alternative Culture and the Politics of its Protection in Berlin, Amsterdam and Melbourne, in: Planning Theory & Practice, vol. 6. no. 2, 2005. pp. 149-69, here: p. 167.

Jüdischer Antizionismus in der sozialistischen Bewegung Galiziens[1]

von Rick Kuhn
aus dem Englischen von Rosemarie Nünning

Galizien, die polnische Provinz der österreichisch-ungarischen Monarchie, gehörte zu den ökonomisch rückständigsten Regionen. Trotz einer Überrepräsentation in städtischen Gebieten waren nur zehn Prozent der ohnehin kleinen Arbeiterklasse in Galizien jüdisch, was in etwa dem Anteil der Juden an der Gesamtbevölkerung von 7.136.000 im Jahr 1900 entspricht.[2] Obwohl die österreichischen Juden und vor allem jene der östlichen Provinzen des Reichs formell 1867 gleichgestellt wurden, blieb die überwiegende Mehrheit, deren Muttersprache Jiddisch war, eine unterdrückte Gruppierung. Sie waren formeller, rechtlicher und tief verwurzelter, oft inoffizieller Diskriminierung unterworfen. Juden waren im öffentlichen Beschäftigungssektor unterrepräsentiert. Aufgrund von Gesetzen, die noch auf das Ende des 18. Jahrhunderts zurückgingen, und neuerer Gesetzgebung und Verordnungen war Jiddisch an Gerichten, bei Behörden oder im Bildungssystem nicht als gleichberechtigte offizielle Sprache anerkannt worden.[3]

Jüdische Arbeiter gehörten in Galizien Anfang der 1890er Jahre zu den ersten Mitgliedern der sozialdemokratischen (marxistischen) Bewegung. Im Jahr 1896 gab es Gewerkschaftsbünde jüdischer Arbeiter in Krakau, Lemberg (heute Lwiw in der Ukraine), Kolomea (Kolomyja in der Ukraine) und Przemyśl.[4] Eine *territoriale* sozialdemokratische Organisation für alle Arbeiter in Galizien wurde 1890 als

1 Dieser Essay geht auf ein größeres Projekt zurück, aus dem das Buch *Henryk Grossman and the recovery of Marxism* von Rick Kuhn, University of Illinois Press, Urbana und Chicago 2007, entstand. Dort wird ausführlicher auf die Jüdische Sozialdemokratische Partei Galiziens eingegangen.

2 Jacob Thon, „Die Berufsgliederung der Juden in Galizien", *Zeitschrift für Demographie und Statistik der Juden* 3 (8/9) (August/September 1907), S. 114–116. Die Kategorie „Arbeiter" enthält nicht die Tagelöhner.

3 Gerald Stourzh, „Galten die Juden als Nationalität Altösterreichs?", in: Anna Drabek, Mordechai Eliav and Gerald Stourzh, *Prag, Czernowitz, Jerusalem: der österreichische Staat und die Juden vom Zeitalter des Absolutismus bis zum Ende der Monarchie,* Studia Judaica Austriaca, Bd. 10, Edition Toetzer, Eisenstadt 1984, 73–98; Gerald Stourzh, *Die Gleichberechtigung der Nationalitäten in der Verfassung und Verwaltung Österreichs 1848-1918*, Verlag der Österreichischen Akademie der Wissenschaften, Wien 1985, S. 74–80; Emil Brix, *Die Umgangssprachen in Altösterreich zwischen Agitation und Assimilation: Die Sprachenstatistik in den zisleithanischen Volkszählungen 1880 bis 1910*, Veröffentlichungen der Kommission für Neuere Geschichte Österreichs, Band 72, Herman Böhlau, Graz 1982, S. 353–387.

4 Henryk Grossman, *Der Bundizm in galitsien,* Ferlag Der Sotsial-democrat, Krakau 1907, S. 24; Jakob Bross, „The beginning of the Jewish labour movement in Galicia", Institute for Jewish Research (YIVO), Jahresheft 5, 1950; Jüdische sozial-demokratische Partei in Galizien, „An die Sozialdemokraten in Oesterreich!", *Sozialdemokrat,* Krakau, Oktober 1905; Jonas Shmuel Blum, „Der yidisher arbeter und di Poylishe Sotsial-Dem Partey in Galitsie", in: Elias Tscherikower u. a. (Hg.), *Di Yidishe sotsialistishe bevegung biz der grindung fun „Bund"*, YIVO, Vilno/Paris 1939, S. 524.

Abteilung der Sozialdemokratischen Arbeiterpartei Österreichs gegründet. Auf dem ersten Kongress der galizischen Partei im Jahr 1892 gab sie sich den Namen Sozialdemokratische Partei Galiziens (SDPG). Im Jahr 1899, nachdem ihre „ruthenischen" (ukrainischen) Mitglieder die Sozialdemokratische Partei der Ukraine gegründet hatten, wurde die galizische territoriale Organisation zur ***nationalen*** Polnischen Sozialdemokratischen Partei Galiziens und Schlesiens (PPSD).

Unter den einflussreichsten Persönlichkeiten in der SDPG befanden sich etliche jüdische Intellektuelle wie Max Zetterbaum und Hermann Diamand. Ignacy Daszyński, der bekannteste politische Führer der Partei und ein Pole, versuchte jüdische Arbeiter für die Organisation zu gewinnen, weshalb er sich anfangs ablehnend gegenüber jeder Assimilationspolitik äußerte, der Idee also, dass Juden außer ihrer Religion alle kulturellen Eigenheiten aufgeben und eine „höherstehende" politische Kultur annehmen sollten. Er verteidigte die Auffassung, dass die Juden eine Nation seien. Im Verlauf der 1890er Jahre entwickelte sich die Politik der Partei allerdings zunehmend in eine nationalistische Richtung und ihre Führung begann assimilatorische Positionen gegenüber jüdischen Arbeitern zu vertreten.[5] Die Organisierung jüdischer Arbeiter hatte für die Partei keine Priorität und sie entwickelte keine Koordinierungsstrukturen, um deren Organisationen zu stärken. Als zur Jahrhundertwende auf die politische Repression noch eine Rezession folgte, erlitten die jüdischen Gewerkschaften und Arbeiterbildungsvereine, mit denen die PPSD im jüdischen Proletariat vertreten war, deutliche Mitgliederrückgänge und brachen in Krakau, der zweitgrößten Stadt in Galizien und Kulturhauptstadt des geteilten Polens, völlig zusammen.[6]

Unterdessen begann Solomon Rubinstein, der zuvor eine wichtige Rolle bei der Gründung der ersten sozialdemokratischen Organisation für jüdische Arbeiter in Krakau gespielt hatte, in den Jahren 1900/1901 in Wien damit, jüdische Angestellte auf arbeiterzionistischer Grundlage zu organisieren,[7] genau in dem Moment, als jüdisch-sozialdemokratische Organisationen in Galizien besonders schwach waren. Im Jahr 1903 wurde in Galizien ein zionistischer Verband von Handelsangestellten gebildet. Österreichische Verbände mit zionistischer Ausrichtung hielten im Mai des folgenden Jahres eine Konferenz in Krakau ab. Diese Versammlung

5 Grossman, *Bundizm*, S. 19, 25, 29.

6 Bross datiert den Beginn dieser schwierigen Zeit auf 1899–1901, „The beginning of the Jewish labor movement", S. 82; siehe auch Jakob Bross, „Tsu der geshikhte fun der y. s. d. p. in galitsien", Royter Pinkes 2, Verlag Kultur Lige, Warschau 1924, S. 32, 43/44. Nach Grossmann begann der Niedergang „nach 1897", Bundizm, S. 25. Über den Zusammenbruch der jüdischen Organisationen in Krakau 1901 siehe: Yidishe sotsial-demokrat, 2. Mai 1905, S. 39.

7 Anshel Reiss, *Bereshit tenuot ha Poalim ha Yehudim be Galitsyah*, World Federation of Polish Jews, Tel Aviv 1973, S. 25.

wurde als Gründungskongress der österreichischen Partei Poale Zion (Arbeiter Zions; PZ) angesehen.[8]

Der Zionismus gab eine Scheinantwort auf die Unterdrückung, wie sie jüdische Arbeiter erfuhren. Er förderte einerseits die utopische Idee von einem jüdischen Staat und bot andererseits als praktischen Ausweg die Emigration nach Palästina an. Allerdings verließ nur eine kleine Minderheit der Anhänger dieser Bewegung tatsächlich Europa. Während Sozialdemokraten Arbeiter dafür mobilisierten, gegen Despotie und für Demokratie und Sozialismus zu kämpfen, versprach der Zionismus eine Emanzipation der Juden durch diplomatische und koloniale Zusammenarbeit mit kaiserlichen Oberhäuptern. Der Arbeiterzionismus versuchte, die beiden Elemente miteinander zu verbinden.[9] Der polnische Nationalismus, seine Assimilationspolitik und herablassende Haltung gegenüber dem Jiddischen waren ein großes Hindernis, dem Einfluss der Arbeiterzionisten etwas entgegenzusetzen und jüdische Arbeiter für die sozialdemokratische Bewegung zu gewinnen.[10]

Die Wiederbelebung der jüdischen Sozialdemokratie

Trotz der relativen Indifferenz der PPSD begann die jüdische sozialdemokratische Bewegung in Galizien und vor allem in Krakau schon bald wieder aufzublühen. Das war keinesfalls auf irgendeine offizielle Initiative der PPSD zurückzuführen. Drei Faktoren kamen zusammen: Als Erstes begann sich die österreichische Wirtschaft nach einer heftigen Rezession um die Jahrhundertwende wieder zu erholen. Die Erholung verwandelte sich in einen Aufschwung, in dessen Gefolge das Selbstbewusstsein der Arbeiter wieder stieg und somit ihre Bereitschaft zu

8 Jakob Kener, Kvershnit (1897-1947): fragmenten fun zikhrones, epizoden vegn umgekomene kedoyshim, martirer un kemfer, Tsentral komitet fun linke Poale-Tsion in di Fareynikte Shtotn un Kanade, New York 1947, S. 23–24; Reiss, Bereshit tenuot ha Poalim ha Yehudim, a. a. O., S. 49–53.

9 Poale Zion versuchte speziell Arbeiter auf zionistischen Kongressen und (erfolglos) die internationale jüdische Arbeiterklasse auf Kongressen der Sozialistischen Internationale zu vertreten ; siehe Kener, *Kvershnit*, S. 83. Eine kritische Darstellung von Zionismus und Arbeiterzionismus dieser Zeit findet sich in: Nathan Weinstock, *Das Ende Israels?*, Wagenbach, Berlin 1975, dort vor allem S. 54–68; John Bunzl, *Klassenkampf in der Diaspora: Zur Geschichte der jüdischen Arbeiterbewegung in Österreich*, Wien 1975, S. 113–115. Angemerkt sei, dass der systematischste Versuch, Marxismus und Zionismus miteinander zu vereinbaren, von Ber Borochow unternommen wurde. Sein Ansatz fand in russischen Poale-Zion-Organisationen mehr Anklang als in Österreich.

10 Zur Analyse des Zionismus und der „jüdischen Frage“ durch die PPSD siehe Max Zetterbaum, „Probleme der jüdisch-proletarischen Bewegung“, in: *Die Neue Zeit* 19 (1), Nr. 11 und 12, 1900, S. 324–330, 367–373.

Streiks und zum Eintritt in Gewerkschaften. Am Anfang dieser wachsenden Gewerkschaftsbewegung stand allerdings ein sehr niedriger Organisationsgrad.[11]

Zweitens gaben das höhere Niveau von Klassenkämpfen im Russischen Reich und die Erfolge der sozialistischen Bewegung dort, die schließlich zur Revolution von 1905 führten, Aktivisten in Galizien einen Anstoß. Sie waren besonders beeindruckt von den Aktionen des Allgemeinen Jüdischen Arbeiterbunds von Litauen, Polen und Russland (auch als „Bund“ bekannt). Bis 1906 war der Bund die größte marxistische Organisation des Russischen Reichs.

Die Bemühungen einer Schicht jüdischer Universitätsstudenten unter der Führung von Henryk Grossmann[12] und Jakob Bross in Krakau und von Karol Eyneygler in Lemberg waren die dritte Komponente, die zum Aufbau oder zur Erneuerung jüdisch-sozialistischer Verbände führte.[13]

Die Poalezionisten hatten allerdings einen Organisierungsvorsprung. *Der Jüdische Arbeiter,* die in Österreich-Ungarn herausgegebene Zeitung der PZ, wurde ab Herbst 1904 als *Yidisher Arbeyter* auf Jiddisch herausgegeben. Mit Hilfe der Zeitung sollten insbesondere jüdische Arbeiter aus der PPSD gewonnen werden.[14] Am 16. August 1904 berichtete Grossmann auf einer Versammlung des Gewerkschaftsbunds in Krakau über sozialdemokratische Agitation unter jüdischen Arbeitern. Der Aufstieg des Zionismus in der jüdischen Gemeinde sei offensichtlich, so sagte er, die sozialistische Agitation dagegen nur schwach ausgeprägt. Es sei deshalb wichtig, Jiddisch sprechende Agitatoren zu finden und eine jüdisch-sozialistische Organisation aufzubauen, die einen höheren Grad von Unabhängigkeit von der Partei habe.[15]

Vor dem 9. Kongress der PPSD im Oktober/November 1904 bildeten jüdische Aktivisten ein geheimes Organisationskomitee, um die Gründung einer unabhängigen jüdisch-sozialdemokratischen Partei vorzubereiten. Auf dem Kongress unterstützten Grossmann, Bros und Max Rose (allesamt Studenten der Universität Krakau und beteiligt an der Organisierung jüdischer Arbeiter) einen Misstrauensantrag gegen das erstarrte jüdische Agitationskomitee der Partei. Sie verurteilten die mangelhafte Aufmerksamkeit, die die Partei der Verbreitung von Material auf Jiddisch schenkte, und die Zahnlosigkeit im Kampf gegen den zionistischen Ein-

11 Walentyna Najdus „Galicja“, in: Stanisław Kalabiński, *Polska Klasa Robotnicza: Zarys dziejów Tom I część 3*, Państwowe Wydawnictwo Naukowe, Warschau 1978, S. 436, 474.

12 Henryk Grossmann schrieb sich auf Polnisch: Grossman.

13 Bross, „Tsu der geshikhte“, S. 43. Nach Christina Stead lernte Grossmann im Jahr 1901 Jiddisch, um jüdische Arbeiter in Krakau zu organisieren, Stead Collection, National Library of Australia, Box 6, Folder 45.

14 Bunzl, *Klassenkampf*, a. a. O., S. 124.

15 Jósef Buszko, *Ruch socjalistyczny w Krakowie 1890-1914: Na tle ruchu robotniczego w zachodniej Galicji*, Wydawnictwo Literackie, Krakau 1961, S. 204.

fluss unter jüdischen Arbeitern.[16] Der Antrag wurde abgelehnt und der Kongress verabschiedete stattdessen eine Resolution von Diamand, in der es hieß, „eine getrennte Klassenorganisation des jüdischen Proletariats ist schädlich für das gesamte Proletariat. Eine getrennte Organisation des jüdischen Proletariats liegt einzig im Interesse der herrschenden Klasse der Ausbeuter, Zionisten und antisemitischen Demagogen und aller Art Chauvinisten."[17] Auf der Konferenz ging die PPSD auch ein ausschließliches Bündnis mit der Polnischen Sozialistischen Partei (PPS) ein, der rechtesten und nationalistischsten Organisation „Kongresspolens".[18] Das war ein weiterer Sieg der Parteiführung über Oppositionelle, die sich mit radikaleren sozialistischen Organisationen im russisch besetzten Polen identifizierten, wozu in erster Linie der Bund und die Sozialdemokratie des Königreichs Polen und Litauen (SDKPiL, die unter anderem von Rosa Luxemburg geführt wurde) gehörten.[19]

Grossmann beharrte auf einer unabhängigen jüdisch-sozialistischen Partei und veröffentlichte im Januar 1905 eine Streitschrift. Er trug eine im Kern bundistische Position vor, setzte sich sowohl mit den assimilatorischen polnischen Sozialisten als auch den Zionisten auseinander und verwies auf die Erfolge des Bunds.[20] Die Haltung der PPSD zur jüdischen Frage, erklärte er, sei ein Ausdruck von Opportunismus, denn „Opportunismus in unserem Land ist Kapitulation angesichts von Vorurteilen und patriotischen Traditionen".[21] Wie auch Zetterbaum, der Theoretiker der PPSD, setzte er den Zionismus mit den Interessen der jüdischen Bourgeoisie gleich.[22]

Im März begann die Führung der PPSD schließlich gegen ihre jüdischen Dissidenten in den Reihen der Partei vorzugehen. Der galizische Gewerkschaftsbund, der unter dem Einfluss der Partei stand, entschied, zum Ende des Jahres die Ba-

16 Bross, „Tsu der geshikhte", a. a. O., S. 44–45; Yusf Kisman, „Di yidishe sotsial-demokratishe bevegung in Galitsie un Bukovine", in: G. Aronson u. a. (Hg.), *Di Geshikhte fun Bund, drite band*, Farlag Unser Tsait, New York 1966, S. 365–366; *Henryk Piasecki Sekcja Żydowska PPSD i Żydowska Partia Socjalno-Demokratyczna Zakład Narodowy imienia Ossolińskich*, Breslau (Wrocław) 1982, S. 58.

17 *Naprzód*, 1. November 1904.

18 Im 19. Jahrhundert wurde das Königreich Polen als direkte Folge des Wiener Kongresses (1815) gegründet. Es wird darum auch häufig „Kongresspolen" genannt.

19 Walentyna Najdus, *Polska Partia Socjalno-Demokratyczna Galicji i Slaska 1890–1919*, Panstwowe Wydawnictwo Naukowe, Warszawa 1983, S. 398; Kerstin Jobst, *Zwischen Nationalismus und Internationalismus: Die polnische und ukrainische Sozialdemokratie in Galizien von 1890 bis 1914. Ein Beitrag zur Nationalitätenfrage im Habsburgerreich*, Hamburg 1996, S. 134–136.

20 Henryk Grossman, *Proletariat wobec kwestii żydowskiej z powodu niedyskutowanej dyskusyi w „Krytyce"*, Krakau, Drukani Władysława Teodorczuka, Januar 1905, S. 31.

21 Grossman, *Proletariat wobec kwestii żydowskiej*, a. a. O., S. 36, 41. Der erste Teil der Broschüre erschien auf Jiddisch unter dem Titel „Dem proletariat benegeye tsu der yidenfrage", in: *Der yidisher sotsial-demokrat*, 1. April 1905, 6–13; and 3. Juni 1905, S. 7–11.

22 Max Zetterbaum, „Probleme der jüdisch-proletarischen Bewegung", *Die Neue Zeit* 19 (1), Nummer 11 und 12, 1900, S. 324–330, 367–373; Grossman, *Proletariat*, a. a. O., S. 10, 15.

sisorganisationen der jüdischen Arbeiterklasse, lokalen Bildungsvereine und allgemeinen Gewerkschaftsbünde aufzulösen. Daszyński begrüßte die Aussicht darauf, diese „bundistischen Tagträumer" oder „Verhetzungsnester" auszurotten.[23] Die Aktivisten beschleunigten jetzt ihre Vorbereitungen für eine Spaltung. Grossmann schrieb an den Bund, berichtete über die Entwicklungen und bat um materielle Unterstützung in Form jiddischer Literatur. Eine der Publikationen, die er anforderte, war eine Broschüre über den Zionismus.[24]

Die jüdischen Abweichler planten ursprünglich, den *Yidisher sotsial-demokrat* als monatliche Zeitschrift auf Jiddisch zu veröffentlichen, um den Weg für eine neue Partei zu bereiten. Sein Erscheinen wurde jedoch durch das Vorgehen der PPSD und die folgende Spaltung verzögert. Die erste Ausgabe zeigte eine klar bundistische Haltung gegenüber dem Zionismus, der politischen Ideologie der jüdisch kapitalistischen Klasse, „welche einen neuen ‚Auszug aus Ägypten' predigt und die materiellen Interessen der jüdischen Bourgeoisie umzusetzen sucht". Der Herausgeber stellte deshalb fest:

> Wir werden den Zionismus in all seinen Erscheinungsformen (wirtschaftlich, politisch und kulturell) und in all seinen Folgen kritisieren. Wir werden dem Zionismus seine falsche ideologische Maske herunterreißen und seine bürgerlichen Eigenschaften entlarven. Unsere Kritik wird immer ernsthaft und streitbar sein, und sich immer auf Tatsachen stützen.[25]

Die Jüdisch-Sozialdemokratische Partei Galiziens (JSPG) wurde offiziell am 1. Mai 1905 gegründet. Anhänger der neuen Partei versammelten sich auf eigenen Kundgebungen in Krakau, in der Provinzhauptstadt Lemberg, in Przemyśl und Tarnów.[26] Jakob Bros erklärte in Krakau die Bedeutung der Arbeitersolidarität und verkündete die Gründung der neuen Jüdisch-Sozialdemokratischen Partei Galiziens, „einer Partei, die sich *nicht gegen* die polnischen oder ruthenischen Parteien stellt, sondern *ihnen zur Seite* steht". Abteilungen der JSDP nahmen an den Demonstrationen der PPDS als Zeichen des proletarischen Internationalismus teil.[27]

Im Gründungsmanifest der JSDP wurden die Bedingungen für die Entstehung neuer sozialdemokratischer Parteien in Österreich untersucht. Es wurde das Fest-

23 *Yidisher sotsial-demokrat*, 1. April 1905, S. 29–30; Kisman, „Di yiddishe sotsial-demokratishe bevegung", a. a. O., S. 366–367; Piasecki, *Sekcja Żydowska*, a. a. O., S. 113; Najdus, *Polska Partia Socjalno-Demokratyczna*, a. a. O., S. 392, 437.

24 Brief von Henryk Grossman an das Auslandskomitee des Bunds, Krakau, 8. April 1905, MG 2, F 107, Bund Archive, YIVO, New York. Grossman bezieht sich auf Bronislav Grosser, der sich unter anderem die Pseudonyme „Slawek" und „Slawka Gr" zugelegt hatte.

25 „Tsi di lezer!", *Yidisher sotsial-demokrat*, 1, April 1905, S. 3.

26 Najdus, *Polska Partia Socjalno-Demokratyczna*, a. a. O., S. 437.

27 JSDP, „Święto majowe", in: JSDP, *Przed Kongresem*, Krakau, 2. Juni 1905, S. 6–7, Betonung im Original.

halten der Partei an der sozialdemokratischen Orthodoxie betont und das Recht, als Teil der föderalen Sozialdemokratischen Partei Österreichs anerkannt zu werden:

> Wir sind keine Nationalisten, wir sind keine Chauvinisten, und niemand hat den *Klassencharakter* unseres Kampfes stärker betont als wir. Niemand hat den Zionismus als Klassenbewegung der jüdischen Bourgeoisie rücksichtsloser bekämpft als wir. Wir wollen keine nationalistischen *Programme,* wir fordern lediglich eine nationale *Organisation.* Schließlich ist es notwendig, zwischen diesen beiden zu unterscheiden. Wir wollen dieselbe nationale Organisation wie die Deutschen, Polen, Tschechen, die Südslaven und selbst die Ukrainer sie bereits in Österreich haben, und nur die Juden noch nicht![28]

Frühe politische Tätigkeit und Auseinandersetzungen mit dem Zionismus

Die JSDP wich von ihrer marxistischen Kritik des Zionismus niemals ab.

Neben der PPSD, die einen Rest Unterstützer unter den jüdischen Arbeitern behielt, war die Poale Zion der wichtigste Konkurrent der JSDP in der jüdischen Arbeiterklasse. Die Zeitung der Poale Zion begann ab Februar 1905 vierzehntäglich statt monatlich zu erscheinen, und der zweite Kongress der PZ in Österreich sollte in Krakau stattfinden, genau eine Woche nach dem Gründungskongress der JSDP im Juni 1905.[29] Bros' Antrag auf dem JSDP-Kongress, die Partei solle den Zionismus verurteilen, „die Bewegung der jüdischen bürgerlichen Klasse" in all ihren Formen einschließlich der Poale Zion, war deshalb von großer Wichtigkeit.

David Balakan, der als Gast aus Czernowitz teilnahm (heute Tscherniwzi in der Ukraine), der Hauptstadt der Bukowina, einer noch rückständigeren östlichen Provinz Österreichs, war beeindruckt vom Gründungskongress der JSDP: Die Politik der neuen Organisation deckte sich mit seinen eigenen Ansichten.[30] Kurz darauf schrieb er eine Kritik des 7. Zionistischen Kongresses im *Yidisher sotsial-demokrat.*

Balakan sah in Theodor Herzls Tod knapp ein Jahr zuvor eine Metapher für die Krise des Zionismus. Auf dem Zionistenkongress von 1905 spaltete sich die Bewegung zwischen den Anhängern einer jüdischen Heimstatt in Palästina und der Möglichkeit, von der britischen Regierung Land in Uganda zugewiesen zu be-

28 Ebenda, S. 7, Betonung im Original.

29 *Der yidisher sotsial demokrat,* 3. Juni 1905, S. 25; Reiss, *Bereshit tenuot ha Poalim ha Yehudim,* a. a. O., S. 62; Salomon Kaplansky, „Aus den ersten Tagen der österreichischen Partei", *Der Jüdische Arbeiter,* Organ der Poale Zion Wien, Nr. 14, 1927, S. 29.

30 Ebenda, S. 20. „Balaban" steht in dem Text, dabei scheint es sich aber um einen typografischen Fehler zu handeln, die im *Yidisher sotsial-demokrat* häufig vorkamen.

kommen. Nachdem sie von dem osmanischen Sultan abgewiesen worden waren, hatte Herzl den britischen Vorschlag bevorzugt.[31]

Ein Büchlein, das Balakan bald darauf auf Deutsch verfasste, war von besonderer Bedeutung für die JSDP. Herausgegeben von einer Universitätsbuchhandlung in Czernowitz war dies die erste systematische Verteidigung der JSDP und ihrer Politik, die den meisten deutsch-österreichischen (und deutschen) Sozialdemokraten zugänglich war. Bei seinem besonderen Plädoyer für die Gründung der JSDP stützte er sich auf Grossmanns Aufsatz „Das Proletariat und die jüdische Frage", der im Januar 1905 auf Polnisch erschien, und auf Argumente in den Parteipublikationen. Balakan entwickelte aber auch eine tiefergehende marxistische Diskussion der jüdischen Frage und der Kritik des Zionismus. Dabei schöpfte er aus einem systematischen Verständnis von Theorie und Praxis des Bunds, der deutschen und österreichischen Sozialdemokratie wie der vorherrschenden Strömung des Arbeiterzionismus. Balakan bekräftigte die bundistische Interpretation des Zionismus als

> Bewegung innerhalb des jüdischen Klein- und Mittelbürgertums, das sich unter dem doppelten Drucke – der Konkurrenz mit dem Großkapital einerseits und der Ausnahmegesetze und Hetzereien seitens der Regierung und der bürgerlichen Elemente der christlichen Bevölkerung anderseits befindet; hervorgehend aus der Vorstellung von der Ewigkeit des Antisemitismus, setzt sich der Zionismus die Begründung eines Klassenstaates in Palästina zum Ziele und bemüht sich daher, die Klassengegensätze gleichsam im Namen allgemein nationaler Interessen zu verdecken […][32]

Angesichts der Tatsache, dass der Großteil der jüdischen Bourgeoisie in Österreich-Ungarn sich besonders mit der Habsburger Monarchie identifizierte, war diese Analyse den Argumenten von Zetterbaum und Grossmann, wonach der Zionismus lediglich eine bürgerliche Bewegung sei, weit überlegen. Zionisten und Antisemiten, beobachtete Balakan, teilten die Grundannahme, dass Juden und Nichtjuden nicht zusammenleben könnten.

Balakan ging in seiner Kritik des Zionismus noch einen Schritt weiter. Seine Argumente widerlegen die späteren zionistischen Darstellungen der Debattengeschichte zur jüdischen Frage und zum Zionismus. Robert Wistrich zum Beispiel hat behauptet, es gebe eine den Kolonialismus befürwortende Strömung im Marxismus, die noch auf Marx zurückginge, und vor dem Ersten Weltkrieg sei es „an-

31 *Yidisher sotsial-demokrat* 3, July/August 1905, S. 8–9.

32 David Balakan, *Die Sozialdemokratie und das jüdische Proletariat*, Czernowitz 1905, S. 33 (http://www.marxists.org/deutsch/archiv/balakan/1905/juedprolet/index.html). Balakan zitiert den Bericht des Bunds für den Internationalen Sozialistischen Kongress in Amsterdam von 1904.

tizionistischen Marxisten ebenso wenig wie Anhängern des Zionismus in den Sinn gekommen, dass es ein ‚arabisches Problem' in Palästina geben könne".[33] Mit dieser Behauptung überging Wistrich zudem Argumente in Primär- und Sekundärquellen, die er selbst an anderer Stelle zitierte.[34] Denn selbstverständlich war einigen antizionistischen Marxisten bewusst, dass es ein „arabisches Problem" in Palästina gab. Balakans Äußerungen könnten nicht deutlicher sein.

Balakan begriff auch, dass die Zionisten sich in Palästina Land aneignen müssten, entweder durch Kauf oder durch Gewalt. Mit beiden Methoden gab es Probleme. Die Zionisten hatten einfach nicht die Mittel, viel Land aufzukaufen. Bis 1948 waren deshalb auch nur acht Prozent des palästinensischen Bodens in jüdischer Hand.[35] Angesichts der Umstände in den Jahren vor dem Ersten Weltkrieg argumentierte Balakan auch richtigerweise:

> Denn von einer gewaltsamen Enteignung der jetzigen Bodenbesitzer kann, angenommen der Sultan gibt schon [den Juden in Palästina] die Autonomie, nicht die Rede sein. Das würde die türkische Regierung nie zulassen und die zu Enteignenden würden auch nicht die Hände in den Schoß legen und abwarten, was da komme.[36]

Dennoch enthielt Max Nordaus Eröffnungsrede zum 7. Zionistischen Kongress im Juli 1905 eine hoffnungsvolle Erklärung, wie es zu einem Abkommen mit dem Sultan kommen könne. Im Gegenzug für das Recht, Palästina zu regieren, würden die Zionisten die Autorität des Sultans schützen, wenn „die türkische Regierung sich vielleicht in die Notwendigkeit versetzt sehen [würde], ihre Herrschaft in Palästina und Syrien gegen ihre eigenen Untertanen mit der Waffe in der Hand zu verteidigen". Balakan war fassungslos:

> Wahrlich, dass die Zionisten und Nordau an ihrer Spitze als *Hausknechte* gegen das modern-staatliche Verhältnisse anstrebende Jungtürkentum sich dem Sultan in empfehlende Erinnerung bringen, dass ihre jüdische Kultur sich mit *Kosaken-*

33 Robert S. Wistrich, *Socialism and the Jews: the Dilemmas of Assimilation in Germany and Austria-Hungary*, London 1982, S. 166–167.

34 Vor allem David Balakan, *Die Sozialdemokratie und das jüdische Proletariat*, H. Pardini, k. k. Universitäts-Buchhandlung (Engel & Suchanka), Czernowitz 1905; A. L. (Khaim Yankel Helfand), „Der Poale-Zionismus: Eine neue Strömung im russischen Judentum", *Neue Zeit* 24 (1), Nummer 25, 14. März 1906, S. 804–813; Bunzl, *Klassenkampf in der Diaspora*, a. a. O., S. 110–113. Diese werden von Wistrich in anderen Verbindungen zitiert, *Socialism and the Jews*, a. a. O., S. 380, 420, 423. Ebenfalls wichtig, aber nach Wistrichs Arbeit veröffentlicht, sind: John Bunzl, „Le Bund et le sionisme", *Combat pour la diaspora* 4, 1980, S. 45–49; Mario Keßler, *Zionismus und internationale Arbeiterbewegung 1897 bis 1933*, Berlin 1994, S. 83–85.

35 Oren Yiftachel, „Democracy or Ethnocracy: Territory and Settler Politics in Israel/Palestine", *Middle East Report*, Sommer 1998, http://www.merip.org/mer/mer207/yift.htm (25. Jul 2002).

36 Balakan, *Die Sozialdemokratie und das jüdische Proletariat*, S. 40.

> *und Henkersdiensten* für den türkischen Selbstherrscher vertragen könnte, das hätten wir, die *Gegner,* doch *nie* zu äußern gewagt. Für so verseucht hätten wir auch den ganzen Zionistenkongress, die „Vertretung eines geknechteten Volkes", nicht gehalten, dass sich *nicht eine einzige* Stimme, auch nicht die eines zionistischen Sozialisten, gegen diesen *schändlichen* Gedanken erhoben hätte. Echt bürgerlich kommt es ihnen allen gar nicht darauf an, ihre „nationale Befreiung" mit der *Knechtung* anderer Völker zu erkaufen, wenn's nur hilft. *Ihre Kultur und Weltanschauung verträgt eine solche Belastung ganz gut.*[37]

Sehr früh lenkte Balakan die Aufmerksamkeit auf die expansionistische Logik der zionistischen Kolonisation:

> Die Zionistenführer wollen die Kolonisierung auf den Länderkreis um Palästina herum ausdehnen, denn Palästina werde für die Einlass begehrenden Judenmassen bald nicht genug Fassungsraum bieten, anderseits verlangt es die Rücksicht auf den zukünftigen „nationalen" Markt – wieder der bürgerlich kapitalistische Pferdefuß –, ein größeres Palästina anzustreben. Die zionistischen „Staatsmänner" haben noch nicht einen Zipfel von Palästina und haben schon so scharfen Landhunger wie die „echten" Diplomaten.[38]

Die jüdischen Sozialdemokraten in Galizien und ihre Verbündeten waren deshalb Gegner des Zionismus, weil es eine Ablenkung vom Kampf der jüdischen Arbeiter gegen Ausbeutung und Unterdrückung in Europa bedeutete, aber auch wegen der Folgen für die palästinensisch-arabischen Bewohner des Lands. Balakans Büchlein wurde auf Deutsch veröffentlicht, eine Sprache, die den meisten galizischen Juden nicht zugänglich war. Um Parteimitglieder und Anhänger mit einer konsequenten sozialdemokratischen Ansicht auf Jiddisch auszustatten, begann die JSDP den wöchentlichen *Sotsial-demokrat* ab Oktober 1905 herauszugeben. Im Mai 1906 enthielt er eine systematische, wenn auch kurze Darstellung der nationalen Bewegung in der arabischen Welt. Es handelte sich um eine aus der linken polnischen Zeitschrift *Krytyka* übersetzte Besprechung des Buchs von Neguib Azoury, *Le réveil de la nation arabe dans l'Asie turque* (Das Erwachen der arabischen Nation in Türkisch-Asien). Azoury, der eine wichtige Persönlichkeit für die Entstehung des arabischen Bewusstseins war, beschrieb das Aufkommen einer arabisch-nationalen Bewegung gegen die türkische Vorherrschaft. Die zionistische Kolonisation beschleunige die Entwicklung dieser Bewegung. Die Buchbesprechung war mit dem sarkastischen Titel überschrieben „Gute Aussichten für die Zionisten in Palästina". Da sie aber verfasst worden war, noch bevor der Zionismus von Großbritan-

37 Balakan, *Die Sozialdemokratie und das jüdische Proletariat*, S. 44–45.

38 Balakan, *Die Sozialdemokratie und das jüdische Proletariat*, S. 47.

nien, seinem ersten mächtigen imperialistischen Helfer, Unterstützung erhielt, waren die Schlussfolgerungen zu optimistisch. „Die zionistischen Tagträume, die niemals mehr als Tagträume waren, werden verglichen mit dieser [arabisch-nationalen] Bewegung zu gar nichts kommen."[39]

Im folgenden Jahr veröffentlichte der *Sotsial-demokrat* einen „Brief aus Jerusalem", um seine Leser mit sehr praktischen Argumenten gegen den Zionismus zu bewaffnen. In dem Brief wurde auf die verbreiteten Krankheiten in der Stadt verwiesen, die großen Klassenunterschiede, die einen großen Teil der jüdischen Arbeitsmigranten zurück nach Russland trieben, den vorherrschenden religiösen Fanatismus und unklare Klassenbeziehungen.[40]

Außerhalb der großen Städte war der größte politische Konkurrent bei der Organisierung jüdischer Arbeiter der Zionismus. Den Zionismus zu bekämpfen, gehörte deshalb ebenso wie die Propaganda zur praktischen Organisationsarbeit der JSDP. Eine der Anstrengungen der neuen Jüdisch-Sozialdemokratischen Partei, sich über ihre anfänglichen Bastionen hinaus auszudehnen, fand in Podgórze statt.

Mit der Unterstützung der Krakauer JSDP hielten Mitglieder in Podgórze, auf der anderen Seite der Brücke über die Weichsel, am Samstag, den 8. Juli 1905, eine Versammlung mit 100 Menschen ab. Ein Universitätsstudent, Leon Feyner, leitete die Versammlung, während Pesach Dembitser, ein Arbeiter aus Krakau, als Hauptredner auftrat. Offiziell ging es um die Bedeutung von Organisation, vor allem der zentralen sozialdemokratischen Gewerkschaft der Handelsangestellten, und darum, wie die Aktivitäten von Poale Zion unter den Handelsangestellten zur Schwächung führte. Im Verlauf des Aufschwungs der Arbeitskämpfe hatte die Gewerkschaft gerade erst kürzere Arbeitszeiten für die meisten ihrer Mitglieder ausgehandelt. Für die Zionisten sprach unglücklicherweise als erster Diskussionsredner ein Student, der wenig Ahnung davon hatte, wie sich die Arbeiter organisierten.

> Dann sprach Genosse Grossmann. Er zeigte auf, wie falsch die zionistische „Liebe" der jüdischen Menschen war. In scharfen Worten und mit Zitaten aus der zionistischen Presse demonstrierte er, was für ein Schwindel die Ansichten dieser Leute über die Revolution in Russland war. Dann gab der Redner eine leicht verständliche Erklärung der Bedeutung von Sozialismus ab und wie außerordentlich wichtig er für die Arbeiterklasse war. Am Ende begründete er die Notwendigkeit einer Arbeiterorganisation im Allgemeinen und der JSDP im Besonderen.

39 „Gute oyszikhten far di Tsionisten oyf Palestina", *Sotsial-demokrat*, 11. Mai 1906, S. 4. Zu Azourys Bedeutung siehe Weinstock, *Das Ende Israels*, S. 94.

40 „A brief fun Yerusholaim", *Sotsial-demokrat*, 2. August 1907, S. 2.

Zwei weitere Zionisten ergriffen das Wort, um ihre Position zu retten, ehe Grossmann, der junge Aktivist der JSDP aus Krakau, der Schildermaler Moyshe Papier und Dembitser erneut auf den Zionismus einprügelten. Zum Ende der Veranstaltung wählte eine Mehrheit der Anwesenden ein örtliches Agitationskomitee, um die JSDP in der Stadt aufzubauen. Eine Woche später, auf der nächsten örtlichen JSDP-Versammlung, traten fünfundsechzig überwiegend ältere und verheiratete Arbeiter der Organisation bei.[41] Anfang November gründete eine Versammlung von über 100 Frauen, die ebenfalls in der JSDP organisiert waren, einen Arbeiterinnenverein in Podgórze.[42]

Bei den Differenzen zwischen den PZ und der JSDP ging es nicht um abstrakte Fragen. Handelsangestellte in Podgórze arbeiteten bis zu siebzehn Stunden am Tag. Die Zionisten verfassten eine Petition für kürzere Arbeitszeiten, die die Unternehmer einfach zurückwiesen. Die JSDP war bereit, Streiks und Boykotts anzuführen, um höhere Löhne und kürzere Arbeitszeiten durchzusetzen.[43] Jüdische Sozialdemokraten standen in den Jahren 1905 und 1906 an der Spitze des Aufschwungs des Klassenkampfs unter Juden in Galizien, der durch die Revolution in Russland ausgelöst worden war.

Die JSDP begann Mitte 1905 auch in Brody, einem Ort an der russischen Grenze zu Galizien, zu organisieren. Yehusha Necker kam von Lemberg herüber und hielt am 8. Juli eine Rede über Organisierung und die Ereignisse in Russland. Am folgenden Samstag sprach Karol Eyneygle über die politische Lage in Europa. Es gehörte zu den typischen Schikanen in Ostgalizien, dass die Polizei ihm nicht erlaubte, seine Rede auf Jiddisch zu halten, weil er dafür keine Genehmigung eingeholt hatte. Also sprach er auf Polnisch. Unter dem Vorwand der Störung der Versammlung durch die Poalezionisten im Publikum löste die Polizei die Versammlung dennoch vorzeitig auf.[44] Das Parteikomitee von Tarnopol sandte den Genossen Temperberg in das Schtetl Skalat in Ostgalizien, um den zionistischen Einfluss dort zu bekämpfen. Seine Rede hatte den gewünschten Erfolg. Die sechzig anwesenden, überwiegend älteren Arbeiter schworen dem Zionismus ab und entschieden sich, eine Gedenkveranstaltung für Hersch Lekert, einen bundistischen Helden, abzuhalten.[45]

In einem Bericht vom Juli 1905 an den Bund über die Fortschritte der neuen Partei notierte Grossmann, dass „ein wichtiger Teil unseres Kampfes der *Kampf gegen Zionismus* und Poalezionismus ist“.[46] Ein paar Monate später betonte er das

41 *Yidisher sotsial-demokrat*, 4–5, Juli/August 1905, S. 38–39.
42 *Sotsial-demokrat*, 3. November 1905, S. 3.
43 *Sotsial-demokrat*, 6. Oktober 1905, 27. Oktober 1905.
44 *Yidisher sotsial-demokrat*, 4–5, Juli/August 1905, S. 45–46.
45 *Yidisher sotsial-demokrat* 4–5, Juli/August 1905, S. 43–44.
46 Brief von Henryk Grossman, Krakau, 27. Juli 1905, Bund MG 2 F 107, Bund Archive, YIVO.

erneut in seinem Appell an die Konferenz der Allgemeinen Österreichischen Sozialdemokratie gegen die Entscheidung ihrer Exekutive, die JSDP nicht als Bestandteil der Gesamtpartei zu betrachten. Er schrieb, dass die JSDP politisch orthodox sei. Mit den wesentlichen Entscheidungen ihres Gründungskongresses in Bezug auf die allgemeinen österreichischen und polnischen sozialdemokratischen Parteien und den Zionismus stand die jüdische Organisation auf derselben politischen Grundlage wie die übrige österreichische sozialdemokratische Bewegung.[47] In seinem den Appell begleitenden Bericht zog er Parallelen zwischen den politischen Kräften in der jüdischen und polnischen Gemeinde in Galizien und verglich die Clique von Karrierejuden in der Politik mit der Polnischen Konservativen Partei; die Zionisten mit der antisemitischen Allpolnischen Partei (den Nationaldemokraten); die polnischen Demokraten mit der neuen Partei der Unabhängigen Juden. „Die Organisation des jüdischen Proletariats schließlich", so der Bericht, „steht in scharfem Widerspruch zu all diesen Parteien".[48]

Zu Konflikten mit Zionisten und Poalezionisten kam es auch bei der Kampagne zum allgemeinen Wahlrecht, die in Österreich im Verlauf des Kongresses der Allgemeinen Sozialdemokratischen Partei aufflammte, weil der Zar in Russland Ende Oktober eine Verfassung zugestand.[49] Grossmann und Johnas Blum berichteten auf einer Parteiversammlung in Krakau am Samstag, den 4. November, über den Kongress und die Wahlreformbewegung und trugen zu dem Zustandekommen einer Kundgebung am folgenden Tag bei. Rund 20.000 Menschen nahmen an dem Protest teil.[50] In den folgenden Wochen fanden Hunderte von Versammlungen und Demonstrationen für das allgemeine Wahlrecht in Galizien und Österreich statt. Die Polizei griff Kundgebungen in Lemberg und Tarnopol an.[51]

Am Sonntag, den 5. November, gab es in Krakau eine öffentliche Veranstaltung zur Wahlreform und zu den *Kehile* (den jüdischen Ortsverwaltungen, denen Ent-

47 Jüdische sozialdemokratische Partei in Galizien, „An die Sozialdemokraten in Oesterreich!", *Der Sozialdemokrat*, Krakau 1905, S. 1, Betonung im Original. Grossmann wiederholte dieses Argument in einem Artikel für das Theoriemagazin der tschechischen Sozialdemokraten: Jindřich Grossmann, „Židovskă Strana Sociálně Demokratickă v Haliči", *Akademie: Socialistickă Revue* 1906. Deutsche Übersetzung: „Die Jüdische Sozialdemokratische Partei in Galizien", in: Raimund Löw, *Der Zerfall der „Kleinen Internationale": Nationalitätenkonflikte in der Arbeiterbewegung des alten Österreich (1889–1914)*, Europaverlag, Wien 1984, S. 220–227.

48 Jüdische sozialdemokratische Partei in Galizien, Bericht zum Gesamt-Parteitage der Oesterreichischen Sozialdemokratie in Wien 1905 (1. Mai bis 23. Oktober 1905), „Der Sozialdemokrat", Krakau 1905, S. 1.

49 William Alexander Jenks, *The Austrian electoral reform of 1907*, Columbia University Press, New York 1950, S. 41.

50 Jósef Buszko and Henryk Dobrowolski, *Udzial Galicji w rewolucji 1905–1907*, Wydawnictwo Literackie, Krakau 1957, S. 92.

51 *Jahrbuch der Sozialdemokratischen und Anarchistischen Bewegung des Jahres 1905*, C 1021, Archiv der Bundespolizeidirektion Wien, S. 41.

scheidungsbefugnisse in religiösen und ähnlichen Fragen unter Juden zugebilligt worden waren), organisiert von der Partei der Unabhängigen Juden, auch bekannt als Jüdische Demokraten. Im Verlauf seiner Rede griff Grossmann die Zionisten an, die gefordert hatten, die Versammlung abzusagen, da in Russland jüdisches Blut vergossen werde. Er verurteilte sie, da sie die Menschen aufforderten, „nicht zu kämpfen, sondern zu weinen". Obwohl Anhänger der JSDP auf dieser Versammlung die Mehrheit stellten, verursachten die Zionisten einen solchen Tumult, dass sie aufgelöst wurde. Die jüdischen Sozialdemokraten entfalteten dann ihre Fahne und sangen revolutionäre Lieder. Der *Sotsial-demokrat* betonte, die Zionisten seien bei der Störung der Versammlung nicht anders als die Polizei vorgegangen.[52] In Chrzanów, etwa 45 Kilometer westlich von Krakau, verhielten sich die dortigen Zionisten im Mai/Juni 1906 ähnlich. Der Bürgermeister wies zwei JSDP-Mitglieder aus der Stadt, nachdem Zionisten ihn denunziert hatten.[53]

Die Zionisten, die bis vor Kurzem jede Art der Einmischung in die Politik bestimmter Länder als Ablenkung von ihrem Ziel eines Staats in Palästina abgelehnt hatten, argumentierten jetzt eher widersprüchlich, dass Abgeordnete des Reichsrats (des österreichischen Parlaments) durch „nationale Kurien" (national homogene, nichtterritoriale Wählerschaften) gewählt werden sollten. Das Hauptargument für ein Verhältniswahlrecht und nationale Kuria lautete, diese Wahlsysteme würden die nationale Frage lösen. Dasselbe galt für den Vorschlag der Regierung, die Wahlkreise entsprechend einer nationalen Homogenität einzuteilen. Grossmanns Schlussfolgerung dazu war überzeugend: „Wahlsysteme, selbst die besten, werden nationale Kämpfe nicht beenden."[54]

Als schließlich im Mai 1907 die ersten Reichsratswahlen unter dem allgemeinen Wahlrecht abgehalten wurden, führten die jüdischen Sozialdemokraten ihren Wahlkampf gegen zionistische Kandidaten und zugunsten derer, die der PPSD angehörten. Für die JSDP war vorrangig, dass Sozialisten und nicht zionistische oder bürgerliche jüdische Kandidaten bei der städtischen Wählerschaft, zu der viele Juden gehörten, gewannen.[55]

Obwohl die Zionisten nicht für den Sitz des jüdischen Krakauer Stadtviertels Kazimierz kandidierten, griff Grossmann sie und ihre Wahlkampagne in anderen Gegenden Galiziens in einer Rede auf einer großen öffentlichen Versammlung an.

52 *Sotsial-demokrat*, 10. November 1905, S. 3.

53 *Sotsial-demokrat*, 8. Juni 1906 S. 4.

54 Henryk Grossmans Rede zur Kampagne für Wahlreformen auf dem zweiten Kongress der JSDP, „Der II oyserordentlikhe kongres fun der Jud. Sots. Dem. Partey, II fortsetsung", *Sotsial-demokrat*, 15. Juni 1906, S. 3.

55 Ein Beispiel für die Kritik der JSDP am Zionismus ist: „Der bankrot fun'm tsionizm", *Sotsial-demokrat*, 13. Juli 1906, S. 1; „H. G." (vermutlich Henryk Grossmann), „Polenklub, Yidenklub un der Tsionistisher sharlotanizmus", *Sotsial-demokrat*, 28. September 1906.

In der zionistischen Wahlkampfagitation kam Palästina, seit fünfzehn Jahren ihr Hauptthema, nicht vor. Stattdessen bestand das Programm der Zionisten für die Wahlen in der Forderung nach mehr Juden im Reichsrat. Die Juden im rechten polnischen Nationalrat stellten dieselbe Forderung auf. In der Praxis, so argumentierte Grossmann, förderten die Zionisten den Klerikalismus unter den Juden und deshalb auch unter den Polen. Für Sozialisten jedoch sei Religion eine Privatangelegenheit: Religiöse Erlasse sollten nicht im Parlament verabschiedet werden. Grossmann fragte auch, inwieweit die Selbstbezeichnung der Zionisten sowohl als Demokraten als auch loyale Anhänger des österreichischen Regimes wirklich glaubhaft war.[56]

Ausbeutung, Unterdrückung und politische Organisationsform

Im Jahr 1907 schrieb Grossmann eine Broschüre über die Entstehung der JSDP und zugleich die klügste Rechtfertigung für die Existenz der Partei. Ihre zwei Angriffsziele seien der Zionismus und der polnische Nationalismus der PPSD. Der jüdische bürgerliche Nationalismus in der Form des Zionismus fordere wie der polnische Nationalismus einen unabhängigen Territorialstaat. Der Zionismus habe, so Grossmann, kein praktisches Programm und weigere sich, hier und jetzt für Demokratie zu kämpfen, ganz zu schweigen von den unmittelbaren Interessen der Arbeiterklasse.

> Es ist völlig klar, dass selbst der größte Reaktionär eine Volks- oder sogar eine „sozialistische" Republik in Palästina fordern kann und deswegen nicht in der Lage ist, die bestehende Verfassung zu nutzen oder für die Demokratisierung eines Landes zu *kämpfen*. Das stützt indirekt den Absolutismus der klerikalen und kriegstreibenden österreichischen Bürokratie. Dieser reaktionäre Standpunkt fand seinen besten Ausdruck in der Formulierung, dass Zionismus als *allnationalistische* Bewegung sich nicht auf eine bestimmte Klasse oder Gruppe beschränken könne; dass er im Gegenteil Menschen aus allen sozialen Schichten und den unterschiedlichsten politischen Lagern benötige, Ost, West, Nord und Süd vereinigend.[57]

Jüdische Arbeiter in Lemberg hätten dagegen ein praktisches politisches Programm entwickelt, ehe die politisch-zionistischen Organisationen aufkamen.[58] Da sie die nationalistische Phrasendrescherei des Zionismus und seine Weigerung, der Politik der imperialen Bürokratie etwas entgegenzusetzen, durchschauten, gründe-

56 *Sotsial-demokrat*, 1. April 1907, S. 4.
57 Grossmann, *Bundizm*, a. a. O., S. 14–15.
58 Ebenda, S. 13–14, 16.

ten sie im Jahr 1892 ihre eigene unabhängige Partei in Galizien. Diese Partei habe, obwohl sie schon bald zusammenbrach, föderale Beziehungen mit anderen nationalen sozialdemokratischen Strömungen in Galizien gesucht und nahm so die föderale Organisationsform, wie sie die Allgemeine Österreichische Sozialdemokratische Partei 1897 entwickelte, vorweg.[59]

Grossmann argumentierte, die PPSD sei als Gegner des Zionismus progressiv und erkenne das gemeinsame Schicksal des jüdischen Proletariats und des Proletariats anderer Nationen in Österreich an. Dies sei eine positive, wenn auch abstrakte Anwendung marxistischer Prinzipien. Aber die Sozialismusversion, die die PPSD den jüdischen Arbeitern anbot, sei zu abstrakt. Sie griffe ihre unmittelbaren Probleme als unterdrückte wie auch ausgebeutete Gruppe nicht auf; sie böte keine Anleitung für die jetzige politische Praxis oder die Kämpfe gegen Unterdrückung. Die PPSD-Führung bleibe dabei, dass die jüdische Frage im Sozialismus gelöst werde. Auf diese Weise, erklärte Grossmann, fördere sie Passivität unter den jüdischen Massen.[60]

Es gebe also eine grundlegende Ähnlichkeit zwischen den Positionen der PPSD und denen der Zionisten. Indem auf eine Lösung in ferner Zukunft verwiesen werde, im Sozialismus oder in Palästina, „*schneiden sie sich selbst ab* von den realen Gegebenheiten, in denen eine Lösung zu dieser Frage erforderlich ist". „Beide machen eine Farce aus den historischen Umständen in Zeit und Ort."[61]

> Indem sie sich aus den realen Umständen herausnehmen, die die *Grundlage* der jüdischen Frage bilden, haben beide Tendenzen unzweideutig gezeigt, dass *die organische Verbindung zwischen der jüdischen Frage* (so wie zu jedem anderen sozialen Thema) und *dem gegebenen soziopolitischen System eines Staats* für sie ein Mysterium ist. Ebenso die logische Folge, dass die jüdische Frage, die auf einer bestimmten soziopolitischen Grundlage entstanden ist, nicht getrennt von dieser Grundlage und ihren Umständen gelöst werden kann. Das kann nur *durch einen Kampf auf der Basis dieser gesellschaftlichen Bedingungen und gleichzeitig gegen sie* geschehen.[62]

Kein Wunder, dass in den Jahren 1897 bis 1899 die jüdische Arbeiterbewegung unter der Führung der Polnischen Sozialdemokratischen Partei einen Abschwung erlebt habe und „durch die materielle Vernachlässigung der jüdischen Arbeiterbewegung die PPSD dazu beitrug, die jüdische Arbeiterklasse dem Schwindel der zionistischen Ideologie auszuliefern".[63] Die polnische Partei habe „den Klassen-

59 Ebenda, S. 16, 24.
60 Ebenda, S. 30–32.
61 Ebenda, S. 30–32.
62 Ebenda, S. 33–34.
63 Ebenda, S. 34–35.

kampf des jüdischen Proletariats in einen chauvinistischen Kampf zwischen *zwei Nationalismen* verwandelt". Grossmann schälte in seiner Kritik der Kapitulation der PPSD vor der Ideologie der polnischen Bourgeoisie die Logik und die schädlichen Folgen des Nationalismus der vorherrschenden Gruppe in der österreichischen Sozialdemokratie sehr klar heraus.

Die jüdischen Arbeiter, erklärte Grossmann, könnten nicht auf den endgültigen Sieg des Sozialismus oder auf Palästina warten, ehe sie den Kampf gegen soziale und nationale Unterdrückung aufnahmen. Deshalb habe das Vorbild des Bunds große Anziehungskraft.[64] Er ging von der Einsicht aus, dass „Sozialismus in einem bestimmten Land oder unter einem Volk nur dann an Kraft gewinnt, *wenn er seine Theorie auf die besondere Entwicklung und die Probleme des Landes oder des Volks anwendet*".[65] Die „Analyse der *praktischen Interessen* der jüdischen Arbeiterbewegung und aller wichtigen Phänomene des jüdischen Gesellschaftslebens" sei eine Voraussetzung dafür, dass der Sozialismus für die jüdischen Arbeiter bedeutsam werde und sie von konkurrierenden Ideen weggewonnen werden könnten.[66] Nur eine jüdische Arbeiterpartei, lautete Grossmanns Argument, wie er sie seit einigen Jahren führte, könne das erreichen.

In *Der Bundizm in Galitsien* bot er auch eine eigene Darstellung der Beziehung zwischen Klasseninteressen und politischer Organisation. Seine kurze Analyse entsprach Lenins Polemik zu dem Thema und nahm die Nachkriegsdiskussion von Georg Lukács und Antonio Gramsci über die Rolle der Partei bei der Entwicklung des Klassenbewusstseins vorweg.[67]

> Bei der Beurteilung einer proletarischen Partei, also der Sozialdemokratie, ist es von großer praktischer Bedeutung, ob sie gestützt auf den wissenschaftlichen Sozialismus anerkennt, dass alle Formen des gesellschaftlichen Bewusstseins in Begriffen von *Klasse* und Gruppeninteressen erklärt werden müssen. Dasselbe gilt auch *umgekehrt:* wenn also die Klasseninteressen des Proletariats ihren Ausdruck in einem Parteibewusstsein finden (in Form eines Programms) und wenn dieses Parteibewusstsein der facettenreiche Ausdruck der proletarischen Klasseninteressen ist und die am weitesten reichende Interpretation der Auswirkung des objektiven Verlaufs der gesellschaftlichen Entwicklung. Nicht

64 Ebenda, S. 37, 39.
65 Ebenda, S. 41.
66 Ebenda, S. 41.
67 Siehe zum Beispiel V. I. Lenin, „Was tun?", in: Lenin Werke, Bd. 5 (ursprünglich im Februar 1902 veröffentlicht); Lenin, „Zwei Taktiken der Sozialdemokratie in der demokratischen Revolution", in: Lenin Werke, Bd. 9 (ursprünglich im Juli 1906 veröffentlicht); zur Diskussion von Lenins organisatorischer Antwort auf die Revolution von 1905 siehe: Tony Cliff, *Lenin 1893–1914, Building the Party*, London 1975, S. 171–183; Georg Lukács, *Geschichte und Klassenbewusstsein*, Neuwied/Berlin 1971 (1923); ders., *Lenin*, Wien 1924 (http://www.marxists.org/deutsch/ archiv/ lukacs/ 1924/ lenin/index.htm); Antonio Gramsci, *Selections from the prison notebooks*, New York 1971, S. 10, 330, 340.

immer haben Arbeiterparteien diese Anforderungen erfüllt (wie die PPSD beweist). Sowohl der Charakter als auch der Inhalt kollektiven Parteidenkens bleiben *direkt abhängig von der besonderen Anpassung der Partei an eben die Arbeiterklasse,* deren Ausdruck sie sein sollte.

Die Gründung einer jüdischen Arbeiterbewegung auf der Grundlage des Marxismus (das heißt Erfüllung der obengenannten Aufgaben, abstrakte sozialistische Theorie in Fleisch und Blut der Arbeiterbewegung zu verwandeln, mit anderen Worten, sie der Entwicklung der jüdischen Gesellschaft und ihren besonderen Problemen anzupassen) konnte nur, wir wiederholen, ein Ergebnis der engstmöglichen Anpassung der Parteiorganisation an die historischen Formen der Lebensbedingungen des jüdischen Proletariats sein. Sie konnte nur das Ergebnis des gegenseitigen organischen Wachstums der Parteiorganisation mit der Arbeiterbewegung selbst sein, so wie Letztere aus der kapitalistischen Gesellschaft hervorging.[68]

Angesichts der Beschränkungen, denen die jüdischen Sozialdemokraten in Galizien unterlagen – der nationalistischen Feindschaft der PPSD und ihres opportunistischen Bündnisses mit der ebenso nationalistischen Deutsch-Österreichischen Partei innerhalb der Allgemeinen Partei – konnte der Aufbau solch einer jüdischen Arbeiterbewegung nur durch eine jüdische sozialdemokratische Partei erfolgen. Grossmann verwandelte allerdings die unmittelbaren Umstände, die ihn und seine Genossen dazu getrieben hatten, solch eine nationale Organisation zu gründen, in ein Prinzip.[69] Er projizierte die organisatorische Form, die der jüdischen Arbeiterklasse aufgezwungen war, in die Vergangenheit und behauptete, dies sei die einzig mögliche Organisationsform für alle Arbeiterparteien in Österreich seit Ende der 1890er Jahre gewesen. Wenn jedoch die polnischen und deutschen Sozialdemokraten so ernsthaft gegen die nationale Unterdrückung in Österreich Widerstand geleistet hätten wie die Russische Sozialdemokratische Arbeiterpartei seit ihrer Neugründung im Jahr 1903, dann hätte es andere Organisationsmöglichkeiten für die jüdische Arbeiterklasse in Galizien gegeben.[70]

68 Grossman, *Bundizm*, a. a. O., S. 42–43.

69 Ebenda, S. 43.

70 Siehe zum Beispiel Lenin, „Braucht das jüdische Proletariat eine ‚selbständige politische Partei'?", Lenin Werke, Bd. 6, Berlin 1975, S. 324–329 (ursprünglich veröffentlicht in: *Iskra* 34, 15. Februar 1903); in einem unvollendeten Resolutionsentwurf, der offenbar dem Zweiten Kongress der Russischen Sozialdemokratischen Arbeiterpartei im Jahr 1903 nicht vorgelegt wurde, bekräftigte Lenin, „dass insbesondere die vollständige Einheit des jüdischen und des nichtjüdischen Proletariats auch für den erfolgreichen Kampf gegen den Antisemitismus, diese niederträchtige Schürung der Rassenabsonderung und der nationalen Zwietracht durch Regierung und Ausbeuterklassen, dringend notwendig ist". Lenin, „Resolutionsentwurf über die Stellung des ‚Bund' in der Partei (geschrieben Juni–Juli 1903), in: Lenin Werke, ebenda, S. 468–469.

Weiter gegen polnischen und zionistischen Patriotismus

Die PPSD begriff schließlich, dass sie die Organisierung jüdischer Arbeiter ernsthafter angehen musste. Als die PPSD im Jahr 1908 jedoch der Umwidmung ihrer jüdischen Rumpfsektion in „Jüdische Sozialdemokratie von Galizien" zustimmte, begann die JSDP sofort mit einer Kampagne, um dafür zu sorgen, dass niemand von diesem Etikett geblendet würde. Grossmann sprach dazu auf Versammlungen in Krakau und Lemberg. Ein Poalezionist und andere jüdische nationale Sozialisten griffen in die Diskussion in Lemberg ein und beschuldigten die JSDP, zu wenig zu fordern und mangelnden nationalen Geist zu besitzen. In seiner Antwort gab Grossmann ihnen bis zu einem gewissen Grad recht:

> Dass ihr Nationalisten seid, darüber wollen wir mit euch nicht streiten. Das ist nun einmal der Unterschied zwischen euch und uns. Wir sind jüdische Sozialdemokraten und ihr seid jüdische Nationalisten. Wir führen den Klassenkampf des jüdischen Proletariats. Wir kämpfen für Gleichheit. Wir wollen eine jüdische Nation gleichberechtigt neben anderen Nationen. Indem ihr den Nationalismus begleitet von Chauvinismus kultiviert, wollt ihr das jüdische Proletariat unter der Maske eures absonderlichen Sozialismus in einem Netz des Chauvinismus fangen.[71]

Diese Argumente stießen bei der jüdischen Arbeiterklasse auf Gehör. Auf ihren jeweiligen Parteitagen im Jahr 1908 behaupteten sowohl die JSDP als auch die PZ, 3.500 Mitglieder zu haben.[72] Die große Mehrheit der JSDP lebte allerdings in Galizien. Das galt nicht für die Arbeiterzionisten. Es gab größere arbeiterzionistische Organisationen in Wien und Gruppen in Böhmen und Mähren.[73] In Galizien war die JSDP deshalb eine deutlich größere Partei. Innerhalb kurzer Zeit nach ihrer Gründung war die JSDP zur dominierenden Organisation unter jüdischen Arbeitern der Provinz geworden.

In seiner Berichterstattung über den Kongress der JSDP im Oktober 1908 wies der *Sotsial-demokrat* in einem Seitenhieb auf die PPSD und die PZ darauf hin, der Kongress habe gezeigt, dass das jüdische Proletariat in der Lage sei, seine eigenen

71 *Sotsial-demokrat*, 26. Juni 1908, S. 4. Die Versuche von Poalezionisten, die Veranstaltung zu stören, gingen auch danach weiter. Als aber jüdische nationale Sozialisten, zu denen auch ein Gangster gehörte, der im Jahr 1907 einen Angriff organisiert hatte und eine Pistole auf die JSDP-Sekretäre Henryk Shveber und Leyb Landau in Przemyśl gerichtet hatte, ein Poale-Zion-Transparent zu entfalten versuchten, „wurden sie von unseren Lwówer Genossen eines Besseren belehrt".

72 Jakob Grobler und Henryk Shrayber, „Berikht fun der Eksekutiv-komitet tsum III Partey-tag in Lemberg 1908", *Sotsial-demokrat*, 9. Oktober 1908, S. 2; der ironische Bericht in der JSDP-Zeitung war sehr skeptisch, was die von der PZ angegebene Mitgliederzahl betrifft, „Der kongres fun di ‚alveltlikhe Poale-Tsion' fin Esterreykh", *Sotsial-demokrat*, 19. Juni 1908, S. 3.

73 Kener, *Kvershnit*, a. a. O., S. 106.

Entscheidungen zu treffen und auch den Klassenkampf in der Diaspora zu führen.[74] Grossmann beschäftigte sich in seiner auf dem Kongress vorgetragenen Kritik jedoch vor allem mit den großen jüdischen Parteien, die ernsthaftere Gegner als die PZ waren. Die politischen Perspektiven der Allgemeinen Zionisten hätten in der Zeit, als das allgemeine Wahlrecht für die Wahlen zum *Reichsrat* eingeführt wurde, eine rapide Wandlung durchlaufen. Die Agitation für die hebräische Sprache habe gezeigt, „wie teuer den Herzen der Zionisten die Bildung der [Jiddisch sprechenden] jüdischen Massen ist". Das Pfund, mit dem sie wucherten, indem sie die Ungerechtigkeit beklagten, unter der die Juden zu leiden hatten – früher die Spezialität der liberalen jüdischen Politiker –, sei „kein positives Programm, das als Grundlage dienen kann für die Wiederbelebung der jüdischen Gesellschaft und die Wiederherstellung der Struktur des jüdischen Gesellschaftslebens". Die reaktionäre Partei der „Polen mosaischen Glaubens", die dem rechten Flügel der polnischen Fraktion im Reichsrat angehörte, zeige lediglich vor Wahlen Interesse an den jüdischen Massen. „Ihr Programm besteht einzig in der Jagd nach Parlamentssitzen, weiter reicht es nicht." Die „Unabhängigen Juden" in Krakau hätten Abkommen mit den Reaktionären geschlossen, obwohl sie sich Jüdisch-Demokratische Partei nannten. Grossmann schrieb, dass sie „eine Politik verfolgen, die die jüdischen Massen mit dem Mittel der demokratischen Philanthropie politisch korrumpiert: billigere Häuser, Kohle etc. Ihre politische Aktivität reicht nie weiter als ein Kampf für kümmerliche Vorwärtsschritte und nicht für einen Kampf für die Prinzipien echter Gleichheit der Juden."[75]

In der Resolution, in der die politischen Aussichten der JSDP in Galizien zusammengefasst wurden, wurde die Notwendigkeit der Eigenständigkeit betont. Die Vertretung der Allgemeinen Sozialdemokratischen Partei im Reichsrat sei kurz nach der ersten Wahl unter dem allgemeinen Wahlrecht im Jahr 1907 in nationale Fraktionen zerbrochen, was als parlamentarisches Symptom der Zugeständnisse der die österreichische Sozialdemokratie bildenden Organisationen an den Nationalismus gesehen werden könne. Die breitere österreichische sozialdemokratische Bewegung fand keine Erwähnung in der Resolution, weil diese Degeneration stillschweigend anerkannt wurde.

> Die Jüdisch-Sozialdemokratische Partei Galiziens sieht sich im politischen und sozialen Kampf für die Emanzipation der jüdischen Arbeiterklasse isoliert. Sowohl die polnischen als auch die sogenannten jüdischen Parteien stehen diesem Kampf feindlich gegenüber.
>
> Der völlige Mangel echter Demokratie führt dazu, dass die pseudodemo-

74 „Der III. kongres fun der JSDP in Galitsie", *Sotsial-demokrat*, 23. Oktober 1908, S. 1.

75 „Der III. kongres 2", a. a. O., S. 3.

> kratischen polnischen Parteien den Kampf des jüdischen Proletariats für separatistische Agitation halten, die dem Land schadet.
> Das jüdische Proletariat kann sich in seinem Befreiungskampf nicht im Geringsten auf den Zionismus verlassen, der in den vergangenen beiden Jahren eine Reihe von Wendungen vollzogen hat. Im Gegenteil ist der Zionismus einer der größten Gegner der kulturellen Wiedergeburt der jüdischen Massen.
> Die sogenannten Unabhängigen Juden sind von den Zentren der jüdischen Massen abgeschnitten – ganz zu schweigen von ihrer geringfügigen Bedeutung dort, wo sie vertreten sind – und haben sich als Opportunisten erwiesen. Sie haben den Weg des Kampfes verlassen und stattdessen den der „demokratischen Philanthropie" und demoralisierender Kompromisse eingeschlagen.
> Wir sagen, dass die unerhörten Mittel, mit denen die Polnische Sozialdemokratische Partei gegen uns kämpft, dem jüdischen wie dem polnischen Proletariat schaden. Die PPSD allein trägt dafür die Verantwortung und wird sie tragen.
> Aus diesen Gründen muss das jüdische Proletariat seine politischen Rechte erobern und seinen politischen Einfluss mit eigenen Kräften im Kampf gegen alle polnischen und jüdischen Parteien aufbauen.[76]

Die JSDP war jedoch nach wie vor bereit, im Interesse der gesamten Arbeiterklasse mit der PPSD zusammenzuarbeiten. Im Vorfeld der Reichsratswahlen von 1911 einigten sich die „Jüdische Sozialdemokratie" der PPSD und die JSDP auf einen Zusammenschluss. Ein Teil dieses Abkommens beinhaltete, dass die JSDP ihre Kandidaten für die Wahl zurückzog und stattdessen die der PPSD unterstützte. In Lemberg gewann Herman Diamand von der PPSD eine große Mehrheit über den bekannten Zionisten Adolf Stand.[77] Die PZ trugen ebenfalls zu diesem Erfolg bei. Die arbeiterzionistische Organisation hatte sich nach links bewegt und diesmal sozialdemokratische statt wie 1907 zionistische Kandidaten unterstützt. Der Linksschwenk der PZ hatte ab 1905 unter dem Einfluss der revolutionären Ereignisse in Russland begonnen. Die Arbeiterzionisten scheinen auch auf das Desinteresse der Allgemeinen Zionisten an den Problemen von Arbeitern reagiert zu haben und passten sich der militanteren und erfolgreicheren JSDP an. Sie waren zudem besorgt, dass die Unterstützung bürgerlich-zionistischer Kandidaten ihrem Ziel schaden könnte, sich der Sozialistischen Internationale anzuschließen.[78]

Der Ausbruch des Kriegs im Jahr 1914 brachte eine erhebliche Einschränkung der Tätigkeit der JSDP mit sich. Das Regime verhängte in Galizien das Kriegs-

76 „Der III. kongres 2", a. a. O., S. 3.
77 Kisman, „Di yidishe sotsial-demokratishe bevegung", a. a. O., S. 432–435.
78 Kener, *Kvershnit*, a. a. O., S. 92–93; Keßler, *Zionismus*, a. a. O., S. 91; Israel Moyshe Horn, *Mehkarim*, Neuman, Jerusalem 1951, S. 153–156; Adolf Böhm, *Die Zionistische Bewegung bis zum Ende des Weltkrieges*, 2. Ausgabe, Hazaah Ivrith, Tel Aviv 1935, S. 365–366.

recht. Viele Parteimitglieder wurden eingezogen und viele andere wurden zu Flüchtlingen, als die russische Front vor- und zurückschwappte und den Osten der Provinz verheerte. Einige Jahre lang funktionierte die JSDP überhaupt nicht. Vor dem Krieg jedoch und im Gegensatz zur PPSD machte die JSDP niemals Zugeständnisse an den (zionistischen) Nationalismus „ihres eigenen" Kleinbürgertums und der Bourgeoisie. Als die JSDP ihre Arbeit im Jahr 1917 wieder aufnahm, erneuerte sie ihre Kritik am Zionismus als unterdrückerisches, koloniales Unternehmen ohne Bezug auf Klassenkämpfe der Arbeiter.[79] Im Jahr 1920, nachdem Polen erneut zu einem unabhängigen einheitlichen Staat geworden war, verschmolz die JSDP mit dem Polnischen Bund. In der Zeit nach dem Krieg traten einige ehemalige Mitglieder der JSDP, namentlich Henryk Grossmann, und Flügel des polnischen Bunds der Kommunistischen Arbeiterpartei Polens bei.[80]

79 Siehe zum Beispiel „Di Juden-pogromen in Palestina un der Tsionizm", *Sotsial-demokrat*, 1. Mai 1920, S. 7.

80 Zu Abspaltungen vom Bund siehe: M. K. Dziewanowski, *The Communist Party of Poland: An Outline History*, Cambridge, Mass. 1976, S. 98; Jaff Schatz, *The Generation: The Rise and Fall of the Jewish Communists of Poland*, University of California Press, Berkeley 1991, S. 95; Gabriel Simoncini, *The Communist Party of Poland*, Mellen Press, Lewiston 1993, S. 38–39, 84–86, 98; Gertrud Pickhan, *„Gegen den Strom", der Allgemeine Jüdische Arbeiterbund „Bund" in Polen 1918–1939*, Deutsche Verlags-Anstalt, Stuttgart 2001, S. 87. Zu jüdisch-sozialdemokratischen Parteimitgliedern, die Kommunisten wurden, siehe Kuhn, *Henryk Grossman and the recovery of Marxism*, S. 97–98; Janusz Radziejowski, *The Communist Party of Western Ukraine 1919–1929*, Canadian Institute of Ukrainian Studies, Edmonton 1983, S. 8; Feliks Gutman, „Vegn der grndung un tetikeyt fun ‚Galitsyaner Bund'", *Unzer Tsayt*, September 1955, S. 32; Yosef Kisman, „Di yidishe sotsialdemokratishe bevegung in Galitsie un Bukovine", in G. Aronson u. a. (Hg.), *Di geshikhte fun Bund drite band*, Farlag Unzer Tsayt, New York 1966, S. 473–74.

Jüdische Friedhöfe in Europa – Ein Plädoyer für Online-Dokumentationen

von Nathanael Riemer

1. Zur Bedeutung jüdischer Friedhöfe[1]

Bet Almin (Haus der Ewigkeit), *Bet Haim* (Haus der Lebenden) und „der Gute Ort", wie die Friedhöfe im Judentum genannt werden, stellen eine der wichtigsten Einrichtungen der jüdischen Gemeinde eines Ortes oder Gemeindeverbandes dar.[2] Denn der *Halakha* zufolge, welche das Verhalten und Leben des Individuums und Kollektivs in Regelwerken festlegt, darf ein Friedhof nicht aufgegeben werden: Die Ruhestätte des toten Körpers wird als ewiges persönliches Eigentum des Toten betrachtet, welcher auch nicht durch die Gemeinde verkauft werden darf. Wie Abraham dem biblischen Bericht zufolge (Gen. 23) für die verstorbene Sara die Höhle Machpela kaufte, so ist es eine der Hauptsorgen jüdischer Gemeinden nach ihrer Gründung, einen Begräbnisplatz zu erwerben, dessen dauerhafter Besitz die notwendige Kontinuität der Totenehre gewährleisten kann.[3]
Die Berücksichtigung dieser Tradition führte dazu, dass jüdische Friedhöfe – sofern sie nicht durch Schändungen und Enteignungen zerstört wurden – als herausragende Zeugnisse die jeweiligen Einflüsse und Veränderungen in der jüdischen Geschichte und Kultur über Jahrhunderte hinweg lesbar machen. So verraten die Inschriften der Grabsteine nicht nur, wer die hier Ruhenden sind und welche Wertschätzung sie genossen haben, sondern geben auch wichtige Informationen

1 Für wichtige Hinweise habe ich zu danken Prof. Dr. Oded Schechter (Chicago), Prof. Dr, Michael Brocke (Duisburg), Prof. Dr. Otto Volk (Marburg) sowie insbesondere meinen Kolleginnen Dr. Brigitte Heidenhain, Dr. Sigrid Senkbeil (beide Potsdam), Rebekka Denz, MA (FU Berlin) und Emily Link, MA. Dieser Beitrag erschien in veränderter Fassung in: David. Jüdische Kulturzeitschrift. 21 (April 2009) Nr. 80, S. 58-62.

2 Zur inzwischen nahezu unüberschaubaren Forschungsliteratur über die Sepulkralkultur des Judentums vgl. die Bibliographie von Wiesemann, Falk: Sepulcra judaica. Bibliographie zu jüdischen Friedhöfen und zu Sterben, Begräbnis und Trauer bei den Juden von der Zeit des Hellenismus bis zur Gegenwart. Essen 2005.

3 Vgl. zu den halachischen Aspekten jüdischer Friedhöfe Roth, Ernst: Zur Halacha des jüdischen Friedhofs. In: Udim. Zeitschrift der Rabbinerkonferenz in der Bundesrepublik Deutschland. Hrsg. von der Rabbinerkonferenz. (1974) IV, S. 97-119; [Fortsetzung] (1974/75) V, S. 89-124; Gotzmann, Andreas: Die religionsgesetzlichen Grundlagen des jüdischen Friedhofes. In: Deutsche Kunst und Denkmalpflege. 48 (1990) I, S. 61-72; Pinhasi, Shmuel: Sefer Hayim we-Hesed. Hilkhot Smachot, Ozar Dinim we-Leket Halakhot u-Minhagim. Jerusalem 2000/2001; Rubin, Mishael: Zror ha-Hayim. SHu"T be-Inyene Avelut li-Sefaradim ule-Ashkenasim. Kiryat Arba 2000.

über ihre Familienangehörigen preis.[4] Aufgrund der Möglichkeit, mit Hilfe dieser Informationen genealogische, soziale und historische Zusammenhänge rekonstruieren zu können, sollten die jüdischen Friedhöfe in Europa – wie andere Denkmäler auch – als kulturelles Erbe der Gesamtgesellschaft geschützt werden. Dass dies trotz vielseitiger Beteuerungen nicht selbstverständlich ist, zeigen sowohl offizielle Reaktionen auf Friedhofsschändungen als auch die vielerorts nachlässig betriebene oder zum Teil vollständig fehlende Denkmalpflege.[5] Dabei ist der mangelhafte Bestandsschutz ein historisches Problem, welches als Folge der Shoah zwangsläufig entstehen musste, da die Mitglieder der jüdischen Gemeinden vertrieben und ermordet wurden und somit weder eine *Hevra Kadisha* (Beerdigungsbruderschaft) noch ein Gemeindegremium sich mit diesem Problem befassen könnte. Insofern müsste – ungeachtet der erfolgten Rückübertragungen der Friedhöfe an die Landesverbände jüdischer Gemeinden[6] – das größte Bemühen um den Erhalt dieser Dokumente aus der Öffentlichkeit kommen.

2. Notwendigkeit der Bestandspflege und Dokumentarisierung der Denkmäler

Wer einmal bedeutende historische Bauwerke gesehen hat, die – wie zum Beispiel der Kölner Dom oder der Tower of London – aus Sandstein oder anderen weichen Gesteinsarten errichtet wurden, wird die fortwährenden Restaurations- und Dokumentationsmaßnahmen begrüßen. Denn Emissionen und Witterungseinflüsse bedrohen die zahlreichen filigranen Steinmetzarbeiten – und bei ausbleibenden

4 Zu genealogischen Untersuchungen im Rahmen der Forschung vgl. u.a. *International Jewish Cemetery project:* http://www.jewishgen.org/cemetery/ (28.5.2009); Wagner, Daniel: Tombstone identification through database merging. In: Avotaynu 24 (2008) 1, pp. 8-10; Wagner, Daniel: Klauszińska, Kamila: Contemporary Jewish Genealogy. A Multi-faceted academic activity. In: Studia Judaica 9 (2006) 2, pp. 349-365; Wagner, Daniel: *Genealogy as an Academic Discipline. In: Avotaynu* 22 (2006) 1, pp. 3-11; Mokotoff, G.: The Role of Genealogy in the Jewish Community. In: Avotaynu 21 (2005) 3, pp. 3-5.

5 Oft treten im Umgang mit jüdischen Friedhöfen Fragen auf, welcher Roth in der Situation der 1970er Jahre mit Hilfe von Responsen zu beantworten versucht: „Darf ein jüdischer Friedhof gepflegt werden?" Vgl. dazu Roth IV, S. 115, 118; Roth V, S. 115, 116, 117, 120; „Darf ein Grabstein entfernt werden(, um ihn in einer Werkstatt zu restaurieren)?" Vgl. Roth V, S. 115, 116, 117, 120; „Dürfen Pflanzen angepflanzt werden oder müssen Pflanzen entfernt werden?" Vgl. Roth IV, S. 117; „Wann darf ein Friedhof nicht betreten werden?" Roth V, S. 119; "Das Grab als Besitz der Toten. Seine Ehre und Ruhe sollte nicht verletzt werden." Roth IV, S. 101; Roth V, S. 92.

6 In den wenigen europäischen Städten Europas, in denen es nach der Shoah zu Neugründungen gekommen ist, sind die kleinen jüdischen Gemeinden mit dieser Aufgabe überfordert. Darüber hinaus ist es selbstverständlich, wenn die Mitglieder einer z.B. in den 1990er Jahren gegründeten Gemeinde aufgrund ihrer Herkunft oder dringenden sozialen Aufgaben kaum Beziehungen zu den oft letzten öffentlich sichtbaren Zeugnissen der Vorkriegsgemeinden aufbauen konnten.

Reparaturen letztlich die Existenz dieser Denkmäler.[7] Vor diesen Umwelteinflüssen bleiben auch die Grabsteine der jüdischen Friedhöfe nicht verschont, nur mit dem Unterschied, dass die politische Öffentlichkeit das Problem verunsichert zu ignorieren versucht und die gesellschaftlichen Unterstützervereine der obigen Bauwerke in der Regel fehlen. Dagegen widmen sich zum Beispiel in den USA zahlreiche Organisationen dem Erhalt von Friedhöfen, welche eine große Bedeutung für die nationale Geschichte einnehmen.[8] Gerade bei den jüdischen Friedhöfen ist der Schaden nicht abzuschätzen, da die Verwitterung die Inschrift der Grabsteine unleserlich macht und damit oft die einzigen Quellen zerstört, die sich zu den hier liegenden Personen erhalten haben.[9] Als Folge davon können die Gräber oft nur noch dann identifiziert werden, wenn sich Belegpläne erhalten haben oder entsprechende Beschreibungen rechtzeitig angefertigt wurden. Bei den Dokumentationen jüdischer Friedhöfe, welche in den letzten Dekaden vor allem im westlichen Teil Deutschlands[10] und einigen Städten Österreichs durchgeführt

7 Sabbioni, C.; Bonazza, A.; Ghedini, N.; Zamagni, J.; Grossi, C.; Brimblecompe, P.: The Tower of London. A case study on stone damage in an urban area. In: C. Saiz-Jimenez (Editor): Air Pollution and Cultural Heritage. Leiden London Balkema 2004, pp. 57-62; Watt, John; Tidblad, Johan; Kucera, Vladimir; Hamilton, Ron (Editors): Effects of Air Pollution on Cultural Heritage. Berlin 2008.

8 Applegate, Shannon: Living Among the Headstones. Life in a Country Cemetery. New York 2005 (Buch von literarischem Charakter); King, Gregg G.; Kosky, Susan; Glynn, Kathleen; Saborio, Gladys: Michigan Historic Cemeteries Preservation Guide. Published with the assistance of Charter Township of Canton. Ohio 2004; Strangstad, Lynette: Preservation of Historic Burial Grounds. National Trust for Historic Preservation. Washington 2003; Sloane, David Charles: The Last Great Necessity. Cemeteries in American History. Baltimore 1991.
Vgl. zum Beispiel die nonprofit organization *Friends of Center Cemetery*. Diese Organisation setzt sich für den Erhalt des *Center Cemetery in East Hartford* (1709) und des *Old North Burying Ground in Middlefield* (CT) ein. *Connecticut Gravestone Network*: http://www.ctgravestones.com/CTprojects/ (28.5. 2009). Die moisten Friedhöfe der ersten Einwanderer werden im *National Register of Historic Places* aufgelistet: http://www.nps.gov/nr/ (28.5.2009).

9 Krumbein, W.E.; Ehling, A.; Gorbushina, A.A.; Sterflinger, K.; Wolf, B.: Biodeteriorative processes and protecive techniques in monuments of Jewish cemeteries in Berlin and Hannover. In: Geiger, A.; Eggebrecht, A. (Editors): World Cultural Heritage. A Global Callenge. Documentation on the Int. Sym.; 23.02. - 01.03.1997 Hildesheim, pp. 101-105; Krumbein, W.E.; Gorbushina, A.A.; Sterflinger, K.; Wolf, B.: Biological aspects of deterioration and consolidation of selected tombstones on Jewish cemeteries. In: Riederer, J. (Ed.): Proceedings of the 8th Internat. Congress on Deterioration and Conservation of Stone. Berlin 30.9.-4. Oktober 1996, pp. 687-694; Gehrmann, C.K.; Petersen, K.; Krumbein, W.E.: Silicole and calcicole lichens on Jewish tombstones. Interactions with the environment and biocorrosion. In: Ciabach, J. (Editor): VIth International Congress on deterioration and conservation of stone, Supplement, Torun, Nicholas Copernicus University, 1989, pp. 33-38; Sramek, J.: Determination of the source of surface deterioration on tombstones at the Old Jewish Cemetery in Prague. In: Studies in Conservation 25 (1980) 2, pp. 47-52.

10 Vgl. u.a. Brocke, Michael; Müller, Christiane E.: Haus des Lebens. Jüdische Friedhöfe in Deutschland. Leipzig 2001; Honigmann, Peter: Dokumentation jüdischer Grabinschriften in der Bundesrepublik Deutschland. In: Aschkenas. Zeitschrift für Geschichte und Kultur der Juden (1993) 1, S. 267-273; die Verweise der „Internetseiten Alemania Judaica": http://www.alemannia-judaica.de/juedische_friedhoefe.htm (22.5.2009); „Zentralarchiv zur Erforschung der Geschichte

worden sind[11], zeigte sich, dass ein großer Teil dieser Grabsteininschriften verloren gegangen ist oder kaum noch rekonstruiert werden kann. Die immensen Schäden durch wiederholte Friedhofsschändungen,[12] bei Sturmböen umgestürzte Bäume[13] sowie Befall von Moosen machen vollständige Dokumentationen zu einer dringlichen Aufgabe, welche nur noch durch gemeinsames Engagement sowie pragmatische Zusammenarbeit seitens politischer Entscheidungsträger, wissenschaftlicher Einrichtungen, Drittmittel vergebender Stiftungen, gemeinnützige Vereine und der jüdischen Gemeinden bewältigt werden kann. Aufgrund der zahlreichen Belegplätze werden die für die allgemeine Kulturgeschichte des 19. und 20. Jahrhunderts außerordentlich bedeutenden europäischen Friedhöfe (z.B. Amsterdam, Berlin-Weissensee, Warschau, Wien u.a.) nur noch dann gerettet werden können, wenn sie in nächster Zukunft als nationale und internationale Aufgabe (z.B. als Weltkulturerbe) erklärt und dann tatsächlich auch innerhalb kurzer Zeit bearbeitet werden.[14] Aufgrund der großen Anzahl der Friedhöfe ausgelöschter bevölkerungsstarker Gemeinden ergibt sich in den Teilen Ost-(Mittel-)europas eine

der Juden in Deutschland. Sammlungen Friedhofsdokumentation": http://www.uni-heidelberg.de/institute/sonst/aj/FRIEDHOF/ALLGEM/index.html (28.5.2009) sowie die folgenden Literaturangaben des Beitrages.

11 Reiss, Johannes: Jüdische Friedhöfe. Zeugen - Urkunden – Dokumente. In: Mitteilungen der Grazer Morgenländischen Gesellschaft (2000) 9, S. 58-71. Reiss geht u.a. hier auf die Situation der Dokumentarisierung jüdischer Friedhöfe in Österreich ein.

12 Jansen, Frank: Jüdische Friedhöfe. Jede Woche ein Angriff. Zwischen 2002 und 2006 mehr als 230 Einrichtungen geschändet. Zentralrat der Juden fordert Bundesregierung zum Handeln auf. In: Tagesspiegel vom 17.11.2007 unter http://www.zentralratdjuden.de/de/article/1498.html (22.5.2009); Rückelein, Hedwig: „Die grabstain, so vil tausent guldin wert swein". Vom Umgang der Christen mit jüdischen Friedhöfen im Mittelalter und am Beginn der Neuzeit. In: Aschkenas. Zeitschrift für Geschichte und Kultur der Juden (1995) 5,1 S. 11-45; Zippan, Claudia: Grabschändungen im Kontext christlicher Kultur. In: Jahrbuch für Antisemitismusforschung 10 (2001), S. 13-35; Neiss, Marion: Friedhofsschändungen in Deutschland. Ein Überblick. In: Jahrbuch für Antisemitismusforschung. 10 (2001), S. 55-66.; Unsere Maßnahmen zur Bekämpfung der Friedhofsschändungen in Deutschland. Hrsg. vom Centralvereins deutscher Staatsbürger jüdischen Glaubens e.V. Berlin 1929.

13 Walzer, Tina: Bund oder Land? Ein weiteres Jahr im Streit um die Erhaltung des jüdischen Friedhofes Währing. In: David. Jüdische Kulturzeitschrift. (Dezember 2007) 75, S. 56-59. Und ein Beispiel, wie ein solches Problem bewältigt werden kann, beschreibt Sulzgruber, Werner: Aktion Kulturdenkmal Jüdischer Friedhof Wiener Neustadt. Zur Geschichte des jüdischen Friedhofs in Wiener Neustadt. In David. Jüdische Kulturzeitschrift (April 2008) 76, S. 28-31.; Werner, Hansjürgen: Eine Stein-Zeit-Geschichte. Der „Gute Ort" der Kinder von Zehdenick. Blieskastel 2003. Werner zeigt, wie der verwüstete Friedhof von Zehdenick durch mehrere Generationen von Schülern einer Schule in Brandenburg wieder hergerichtet wurde.

14 So würde der Erhalt des etwa 115 500 Belegplätze umfassenden Friedhofes Berlin-Weiseensee ca. 40 Millionen Euro kosten. http://www.zentralratdjuden.de/de/article/721.html: Zukunft. Informationsblatt des Zentralrats der Juden in Deutschland - in Deutsch und Russisch. 5 (30.9.2005 - 26 Elul 5765) 9. Vgl. zu diesen Initiativen zuletzt Walzer, Tina: Die jüdischen Friedhöfe in Hamburg-Altona, Berlin-Weissensee und Wien-Währing auf dem Weg zum UNESCO-Weltkulturerbe? In: David. Jüdische Kulturzeitschrift (September 2008) 78, S. 32-35.

ganz andere Situation, auf die in diesem kleinen Beitrag nicht eingegangen werden soll. Wie wichtig grundsätzlich die Sicherung von unersetzbaren, wertvollen historischen Quellen ist, zeigt das aufgrund eines U-Bahn-Baus innerhalb weniger Minuten zusammengestürzte *Historisches Archiv der Stadt Köln*. In dem größten kommunalen Archiv nördlich der Alpen lagerten mehr als 40.000 Urkunden vom Mittelalter bis in die Jetztzeit.[15]

3. Online-Dokumentationen jüdischer Friedhöfe in Deutschland

Neben den zahlreichen Dokumentationsprojekten, welche bis 2007 zum Teil in einfachen Broschüren, zum Teil in hochwertigen Text-Bild-Publikationen als Buch zugänglich gemacht wurden, sind 2007/2008 gleich drei breitangelegte, im Folgenden vorzustellende Online-Dokumentationen jüdischer Friedhöfe in Deutschland online gegangen. Für die aufgrund des Bildmaterials sowie der hebräischen Schriftzeichen überaus anspruchsvolle Dokumentarisierung dieser Denkmäler kann es keinen wünschenswerteren Ort als das Internet geben. Denn der unumstrittene Vorteil einer Internetpublikation von umfangreichen historischen Quellen ist darin zu suchen, dass neu hinzukommende Daten sukzessive ergänzt und mit anderen Informationen verknüpft werden können. Schließlich muss es ein besonderes Anliegen sein, diese bedeutenden Zeugnisse jüdischer Kultur als Teil geisteswissenschaftlicher Forschung über den Bereich der Fachleute hinaus auch der allgemeinen Öffentlichkeit zugänglich zu machen.[16] Dabei versteht sich von selbst, dass die Online-Dokumentation angesichts der sich auch in den nächsten Jahrzehnten rapiden und zum Teil unüberschaubaren Entwicklung des Internets 2.0 die klassische Buchdokumentation nicht vollständig ersetzen kann.[17] Vielmehr muss – ähnlich wie bei Digitalisierungsprojekten von Handschriften und Büchern – Sorge für eine dauerhafte Konservierung der Daten und Forschungsergebnisse getragen werden.

Die Vorstellung der drei Online-Projekte möchte grundsätzlich auf das für solche umfassenden Vorhaben notwendige Engagement, die bei hebräischen Schriftzeichen relevanten technischen Herausforderungen auftretenden, sowie die Proble-

15 Vgl. die Berichte "Summary Cologne Archive's collapse" in: *Salon Jewish Studies:* http://board-js.blogspot.com/2009/03/summary-cologne-archives-collapse-ix.html (19.5.2009).

16 Vgl. unter anderem die „Empfehlung der Europäischen Kommission zur Digitalisierung und Online-Zugänglichkeit kulturellen Materials und dessen digitaler Bewahrung": http://www.dl-forum.de/deutsch/foren/25_1332_DEU_HTML.htm (22.5.2009) sowie „Nestor - Das deutsche Kompetenznetzwerk zur digitalen Langzeitarchivierung": http://www.langzeitarchivierung.de/ (22.5.2009).

17 Aufgrund des oft begrenzten Budgets oder der Anzahl von Friedhöfen mit hohen Belegzahlen können umfassende Buchpublikationen seitens der drei Projekte kaum alleine geleistet werden.

matik von Dokumentationen historischer Quellen aufmerksam machen. Dabei wird deutlich werden, dass aufgrund der unterschiedlichen Herangehensweisen der Bearbeiter, der gewählten Datenbanktechnik und Darstellungsweise jedes der Projekte Vorzüge aufweist. Sowohl die internationale Forschung als auch die an Familiengeschichte Interessierten fordern innerhalb der modernen Wissenschaftslandschaft eine Wiedergabe der Daten in englischer Sprache – es handelt sich dabei um ein Desiderat, welches aufgrund begrenzter finanzieller Mittel leider keines der Projekte zu leisten vermag. Angesichts der oben dargestellten Herausforderungen versteht der im letzten der drei vorgestellten Projekte involvierte Autor diese Kurzpräsentation zugleich als Plädoyer, auf die Notwendigkeit der Erfassung jüdischer Friedhöfe aufmerksam zu machen.

3.1 Jüdische Friedhöfe in Hessen – Online-Dokumentation des Hessischen Landesamts

Die Online-Dokumentation jüdischer Friedhöfe des *Hessischen Landesamts* ist von den drei Projekten das Vorhaben mit der längsten Vorgeschichte. Seit 1983 hat die *Kommission für die Geschichte der Juden in Hessen* eine umfassende Dokumentation von etwa 70 der nahezu 350 jüdischen Friedhöfe mit etwa 17.000 Grabsteinen erstellt.[18] Die im Rahmen dieses zunächst durch die *Stiftung Volkswagenwerk*, später durch das *Land Hessen* finanzierten Projektes erhobenen Daten werden sukzessive in das *Landesgeschichtliche Informationssystem Hessen (LAGIS)* des *Hessischen Landesamts* eingebunden. Das Land Hessen und die politischen Gemeinden betrachten es als ihre die Aufgabe, „die jüdischen Friedhöfe zu erhalten und zu pflegen. An vielen Orten bemühen sich seit Jahren auch Vereine, Initiativen und engagierte Einzelpersonen mit Erfolg um die Erhaltung und Erforschung der jüdischen Friedhöfe."[19] Obwohl zu einzelnen Friedhöfen bereits Buchpublikationen (u.a. Alsbach, Hanau) existieren, ist eine vollständige Printpublikation weder der 70 erfassten noch der ca. 280 zu bearbeitenden Friedhöfen kaum zu verwirklichen. Aus diesem Grund haben sich die Projektinitiatoren für eine öffentlich zugängliche Datenbank entschieden.

18 Die Angaben wurden der Homepage des Projektes entnommen. „Jüdische Friedhöfe in Hessen – Projektbeschreibung. Hrsg. Hessisches Landesamt für geschichtliche Landeskunde": http://web.uni- marburg.de/hlgl/lagis/juf.html (22.5.2009) Die Übersetzung der Inschriften erfolgte im Wesentlichen durch die Judaistin Christa Wiesner.

19 Ebenda.

Die „erweiterte Suche“ über die Datenbank ermöglicht unter anderem die Suche nach Geburts- und Sterbedaten, Beruf beziehungsweise Position der Verstorbenen in der Gemeinde, Material, Abmessungen und Zustand der Grabsteine.[20]

Suchmaske der Online-Dokumentation Jüdische Friedhöfe in Hessen

Eine gezielte Suche mit hebräischen Schriftzeichen ist nicht vorgesehen. Dafür enthält die graphisch und technisch schön gelöste Darbietung über eine Registertechnik unter anderem die hebräische Inschrift, eine deutsche Übersetzung, Kurzbiographien mit Nachweisen über Verwandtschaftsbeziehungen der Verstorbenen sowie verwendete Archivquellen. Die Darstellung der Schwarz-Weiß-Fotos der Grabsteine erfolgt in verschiedenen Auflösungen, welche in einer vergrößerten Ansicht geladen werden können. Als Pluspunkt der mit einer MySQL-Datenbank und PHP-Oberfläche arbeitenden Darstellungstechnik können Pläne über die geographische Lage des Friedhofs in Hessen sowie ein Lageplan des Steins innerhalb des Friedhofs gelten.[21] Für den interessierten Laien, der mit der Fachliteratur nicht vertraut ist, ist die Einbindung einer Kurzbeschreibung des Friedhofes sowie einer zusammengefassten Darstellung zur Geschichte der jüdischen Gemeinde geplant.

3.2 Hebräische Grabsteinepigraphik – Online-Dokumentation des Steinheim-Instituts

Um die Erschließung zahlreicher jüdischer Friedhöfe im deutschsprachigen Raum hat sich seit den 1980er Jahren Prof. Dr. Michael Brocke (Duisburg) besonders verdient gemacht, der in beispielhafter Weise die Bearbeitungen zahlreicher jüdischer Friedhöfe anregte, diese betreute und immer wieder auf die Bedeutung dieser Denkmäler hinwies.[22] Auf seine Initiative geht auch die Entstehung der Online-Dokumentation *Hebräische Grabsteinepigraphik* am *Salomon Ludwig Steinheim-*

20 „Jüdische Friedhöfe in Hessen – Projektbeschreibung. Hrsg. Hessisches Landesamt für geschichtliche Landeskunde“: http://web.uni-marburg.de/hlgl/lagis/juf_xs.html (22.5.2009).

21 Die technische Umsetzung des Onlineprojektes erfolgte seitens des *Hochschulrechenzentrums der Philipps-Universität Marburg*.

22 Vgl. unter vielen anderen Publikationen Brocke, Michael: Erbe und Aufgabe. Jüdische Friedhöfe in der Bundesrepublik Deutschland. In: Tribüne. Zeitschrift zum Verständnis des Judentums 92 (1984), S. 67–76; Brocke, Michael: Grenzsteine des Lebens. Auf jüdischen Friedhöfen am Niederrhein. Duisburg 1988.; Brocke, Michael; Müller, Christiane E.: Haus des Lebens. Jüdische Friedhöfe in Deutschland. Leipzig 2001.

Institut zurück.[23] Dieses umfassende Projekt ging mit den etwa 6400 Inschriften des aschkenasischen Friedhofes in Hamburg-Altona ins Netz, dessen von 2000-2006 erfolgte Erfassung durch die *Herrmann Reemtsma-Stiftung*, die *Stiftung Denkmalpflege Hamburg* sowie die *Zeit-Stiftung Ebelin und Gerd Bucerius* finanziert wurde.
Auch die nächste große mit zahlreichen Mitarbeitern bewältigte Online-Dokumentation *Jüdische Friedhöfe in der euregio rhein-maas-nord*, in der seit September 2007 42 Friedhöfe auf deutscher und sieben auf niederländischer Seite der Öffentlichkeit zugänglich gemacht wurden, konnte bereits auf einige ältere Vorarbeiten zurückgreifen.[24] Gefördert wurde das Projekt im Rahmen einer vielversprechenden Initiative unter dem Titel „Aufbau eines euregionalen Netzwerkes zwecks Erforschung regionaler Geschichte" von der *euregio rhein-maas-nord*, der *Provinzregierung in Limburg* und der *Landesregierung Nordrhein-Westfalen*.[25] Seit Beginn des Jahres 2009 wurde eine große Anzahl weiterer Friedhöfe in die Datenbank aufgenommen.
Durch die Entscheidung des *Steinheim-Institutes*, für die Online-Präsentation das auf geisteswissenschaftliche Fragestellungen abgestimmte Textverarbeitungsprogramm TUSTEP zu verwenden,[26] lässt die Datenbank aufgrund der guten Suchoptionen in hebräischer Sprache unter judaistischen Gesichtspunkten kaum Wünsche offen.[27] Die Suche nach den Grabsteinen verlangt zunächst die Auswahl der Friedhöfe, nach deren Bestätigung der Nutzer auf eine Maske gelangt, deren zwei Eingabefelder die Suche mit einer Und-Oder-Ohne-Verknüpfung ermöglicht.

23 „Epidat – Epigraphische Datenbank des Salomon Ludwig Steinheim Instituts": In: http://www.steinheim-institut.de:50580/cgi-bin/epidat (22.5.2009). Mitarbeiter der verschiedenen Friedhofsprojekte waren u.a. Dan Bondy, Gil Hüttenmeister, Nathanja Hüttenmeister, Katrin Nele Jansen, Thomas Kollatz (Datenbank), Christiane E. Müller, Aubrey Pomerance, Martina Strehlen.

24 Brocke, Michael; Pomerance, Aubrey; unter Mitarbeit von Barbara Mattes: Steine wie Seelen. Der alte jüdische Friedhof Krefeld. Steine und Inschriften. 2. Bde. Krefeld 2003.

25 Aufgrund der überaus langen Web-Adresse gebe ich nur die Hauptseite des Projektes an. Die Auflistung der Teilprojekte findet sich unter „*Netwerk & Projecten*. Aufbau eines euregionalen Netzwerkes zwecks Erforschung regionaler Geschichte": http://www.d-nl.net/historie/interreg 2006_08 (21.5.2009)

26 „TUSTEP ist ein Werkzeug zur wissenschaftlichen Bearbeitung von Textdaten (auch solchen in nicht-lateinischen Schriften), wie es vor allem in den Geisteswissenschaften benötigt wird. TUSTEP ist ein Produkt des Zentrums für Datenverarbeitung der Universität Tübingen. Es ist seit mehr als 30 Jahren im Einsatz". „Tübinger System von Textverarbeitungs-Programmen": http://www.zdv.uni-tuebingen.de/tustep/ (22.5.2009). Wie aus den Angaben der Initiative *International Tustep User Group* hervorgeht, wurden mit TUSTEP u.a. solche renommierten Projekte wie z.B. das Deutsche Wörterbuch von Jacob Grimm und Wilhelm Grimm bewältigt. „International Tustep User Group": http://www.itug.de/ (22.5.2009).

27 Zur technischen Umfeld der mit epi.dot und TUSTEP entwickelten Datenbank Kollatz, Thomas: Inventarisation und Dokumentation jüdischer Friedhöfe mit TUSTEP, in: Historical Social Research 29 (2004) 2, S.180-188. Vgl. ferner „Epidat – Epigraphische Datenbank des Salomon Ludwig Steinheim Instituts": http://www.steinheim-institut.de:50580/cgi-bin/epidat?info=edv (22.5.2009).

Suchmaske der Online-Dokumentation Hebräische Grabsteinepigraphik

Die Ergebnisliste enthält unter anderem die hebräische Inschrift, eine deutsche Übersetzung, einen kritischen Kommentar zur Inschrift, die Beschreibung des Steins und Angaben zu Archivquellen mit Verweisen auf verwandtschaftliche Beziehungen. Die Datenbank erfasst unter anderem Indices für die Ornamente und Symbole der Grabsteine sowie hebräische Abbreviaturen, welche für die Lesbarkeit der Inschriften von Bedeutung sind.

3.3 Jüdische Friedhöfe in Brandenburg – Online-Dokumentation der Universität Potsdam

Das letzte der drei Onlineprojekte ist am *Institut für Jüdische Studien der Universität Potsdam* angesiedelt und ist das jüngste der drei Unternehmen.[28] Die 36 jüdischen Friedhöfe in Brandenburg, auf denen sich Grabsteine erhalten haben, befinden sich in unterschiedlichem Zustand.[29]
Da die Potsdamer Online-Dokumentation sich nicht nur an die Fachwelt, sondern auch an die interessierten Laien richtet, wird dem Besucher zunächst die Geschichte der jüdischen Gemeinde, die den jeweiligen Friedhof einrichtete, vorgestellt. Ebenso sollen Kurzbeschreibungen über die Entwicklung und den Zustand des Friedhofes sowie Lagepläne eine Orientierung ermöglichen. Diese Informationen werden durch Lagepläne, Belegungslisten mit unterschiedlichen Sortierungen sowie Erläuterungen zu den hebräischen Abkürzungen und Angaben über die verwendeten Archivmaterialien ergänzt.
Die nach Open Source-Prinzipien angelegte MySQL-Datenbank mit PHP-Oberfläche wurde durch die *Zentrale Einrichtung für Informationsverarbeitung und Kommunikation* (ZEIK) der *Universität Potsdam eingerichtet.*[30] Über die Unterseite „Suche über alle Steine“ gelangt der Betrachter auf die Suchmaske, in der zunächst die Auswahl der Friedhöfe erfolgt. Gesucht werden kann sowohl nach den bürgerlichen als auch den jüdischen Namen, Geburts- beziehungsweise Heimartort sowie

28 „Jüdische Friedhöfe in Brandenburg“: http://www.uni-potsdam.de/juedische-friedhoefe/ (22.5.2009). Das Projektteam besteht momentan aus Dr. Brigitte Heidenhain, Lina-Mareike Dedert und Nathanael Riemer (Projektkoordination), dem Autoren des vorliegenden Beitrages.

29 Etwa 40 weitere, nur noch als Fläche nachweisbare Friedhöfe in Brandenburg, sind während der Shoah und nach dem Krieg zerstört und beräumt worden. Auf ihnen befinden sich keine vollständigen Grabsteine mehr. Vgl. Brocke, Michael; Ruthenberg, Eckehart; Schulenburg, Kai (Hrsg.): Stein und Name. Die jüdischen Friedhöfe in Ostdeutschland (Neue Bundesländer, DDR und Berlin). Berlin 1994; Weißleder, Wolfgang: Der Gute Ort. Jüdische Friedhöfe im Land Brandenburg. Potsdam 2002.

30 An dieser Stelle sei besonders Gabriele Grabsch und Gerhard Gräning für die zahlreichen konstruktiven Vorschläge sowie die exzellente Zusammenarbeit herzlich gedankt!

den Geburts- und Sterbedaten. Ferner sind eine Freitextsuche über weitere Inhalte – und last not least – mit den entsprechenden Zeichensätzen eine Suche in den hebräischen Inschriften möglich.

Suchmaske der Online-Dokumentation Jüdische Friedhöfe in Brandenburg

Die Ergebnisse enthalten die bürgerlichen und jüdischen Namen sowie die Lebensdaten der hier Ruhenden. Sofern aus den Grabmalen und den Archivalien eindeutige Verwandtschaftsbeziehungen, Berufe und Funktionen ersichtlich sind, werden diese ebenfalls angegeben. Im Anschluss folgt eine Vorschau der Fotos von den beschrifteten Seiten des Grabsteines, die der Betrachter auch in einer höheren Auflösung aufrufen kann.[31] Die hebräische Inschrift sowie eine deutsche Übersetzung werden als Synopse – Zeile für Zeile – gegenübergestellt und ihre Referenzen auf Stellen der Bibel in Kommentaren erläutert. Ferner gibt die Ergebnisseite die deutsche Inschrift wieder und verweist auf archivalisches Quellenmaterial.
Parallel zur Dokumentation der Friedhöfe Friedhöfe – momentan stehen die von Schwedt und Guben vor dem Abschluss – werden ausführliche Darstellungen zur jüdischen Geschichte der einzelnen Gemeinden erarbeitet.[32] Diese Forschungsarbeiten basieren auf den umfangreich vorhandenen Archivmaterialen und verknüpfen diese Informationen mit den Daten der Grabsteininschriften.

4. Fazit

Da schädliche Umwelteinflüsse und Schändungen die Grabsteine jüdischer Friedhöfe zerstören und ihre Inschriften unleserlich machen, ist es unbedingt notwendig, möglichst zügig sowohl den Erhalt der Denkmäler zu gewährleisten als auch ihre besonders gefährdeten Quellentexte zu retten, bevor sie endgültig verloren gehen.
Einige städtische Gemeinden bemühen sich erfolgreich, die Anlagen gut zu pflegen und mutwillig beschädigte Steine wieder instandzusetzen. In anderen Fällen haben die Kommunen noch nicht verstanden, dass vor allem der nachlässige Umgang mit Friedhofszerstörungen für Außenstehende geradezu peinlich wirkt. Ge-

31 Bei einzelnen Grabsteinen müssen noch die Fotos mit der deutschen Inschrift (Wriezen) sukzessive eingearbeitet werden.

32 Bislang veröffentlicht wurden Heidenhain, Brigitte: Juden in Wriezen. Ihr Leben in der Stadt von 1677 bis 1940 und ihr Friedhof. Potsdam 2007. Eine ähnliche Publikation der Autorin über die Geschichte der jüdischen Gemeinde in Schwedt/Oder ist in Vorbereitung.

rade im Hinblick auf diese Delikte blockiert jedoch oft die Angst der Ortskommunen, durch negative Schlagzeilen in den Focus der Medien zu geraten, jegliche Räson im Umgang mit Rechtsradikalismus und lässt zahlreiche Gelegenheiten verstreichen, diesem Phänomen entschieden entgegenzutreten. So werden regelmäßig in kurzen Abständen auftretende Zerstörungen trotz eindeutiger Hinweise nicht wahrgenommen und „randalierende jugendliche" Täter als „unpolitisch" eingestuft. Dabei kann sich eine Ortsgemeinde doch auch dadurch auszeichnen, dass sie es als eine Selbstverständlichkeit betrachtet, umgeworfene Grabsteine wiederaufzurichten und so das eigene Ansehen zu restituieren wie auch die Ehre der hier Ruhenden wiederherzustellen. Es drängt sich nahezu auf, bei dieser Arbeit Schüler und Eltern einzubinden, um die jüdische Geschichte des Ortes nicht länger als Teil einer „fremden Kultur", sondern als spannenden Aspekt der eigenen Lokalgeschichte zu betrachten. Wenn mehrere Generationen von Schülern freiwillig mit den eigenen Händen den Friedhof instandsetzen helfen, besteht die Hoffnung, dass die Öffentlichkeit ihm als „Haus der Lebenden" und ehrwürdigen Denkmal den notwendigen Schutz gewährleistet.

Bei aller Notwendigkeit der Denkmalspflege, welche ohne vielfältige Beteiligungen der Gesellschaft nicht möglich ist, besteht bei der nichtjüdischen Auseinandersetzung mit jüdischen Friedhöfen und oft nur noch als Museen, Gedenk- und Begegnungsstätten dienenden Synagogen die Gefahr, dass das Judentum als „totes" museales Phänomen wahrgenommen wird. Dieses im Zuge mit der „Vergangenheitsbewältigung" im westlichen Nachkriegsdeutschland entstandene Bild gilt es durch Multiplikatoren aus der Wissenschaft und den jüdischen Gemeinden zu korrigieren. Gefordert sind hier insbesondere die Judaistik / Jüdischen Studien als Geisteswissenschaft, nicht nur „la science pour la science" zu betreiben, sondern verstärkt Zeugnisse ständig präsenter jüdischer Alltagskultur zu erklären und erworbenes Wissen wieder in die Gesellschaft einfließen zu lassen.

What did Cain say to Abel?

by Admiel Kosman

The biblical story of the first murder in human history is very short on detail. All we are told is this: "In the course of time, Cain brought an offering to the Lord from the fruit of the soil; and Abel, for his part, brought the choicest of the firstlings of his flock. The Lord paid heed to Abel and his offering, but to Cain and his offering He paid no heed. Cain was much distressed and his face fell. And the Lord said to Cain, Why are you distressed, and why is your face fallen? Surely, if you do right, there is uplift. But if you do not do right, Sin is the demon at the door, whose urge is toward you, yet you can be his master. And Cain said to his brother Abel…and when they were in the field, Cain set upon his brother Abel and killed him" (Genesis 4:3-8).

The bible tells us that the chief motive for the murder of Abel the shepherd by Cain the farmer was jealousy. Cain was jealous that his brother's sacrifice was accepted by God while his was rejected. The bible says nothing about why God preferred one over the other. In what way was Abel's sacrifice better? In retelling the biblical narrative, Philo of Alexandria points out that a sacrificial offering is supposed to be of the finest quality. Cain should have chosen the "first fruit" but he kept it for himself, whereas Abel sacrificed the "choicest of the firstlings of his flock".[1]

The rest of the story is equally cryptic. The bible only hints at the chain of events that followed the sacrifices: "And Cain said to his brother Abel…and when they were in the field, Cain set upon his brother Abel and killed him" (Genesis 4:8). The first half of the verse ends in mid-air. We do not know what Cain said to Abel when they were in the field and what they were arguing about at that fateful hour.

The rabbis of the Aggadah fill the void by drawing associations with the next part of verse: "and when they were in the field." The first rabbi is of the opinion that the dispute preceding the murder was over real estate: "What was the argument about? They said: Let us divide the world. One takes the land and the other takes moveable property. This one said: The land you are standing on is mine. That one said: What you are wearing is mine. One said: Strip! The other said: Get lost! In

1 See Philo, The Sacrifice of Abel and Cain, 52; Philo with English translation, vol. 2, by F.H. Colson and G.H. Whitaker, Heinemann and Harvard University Press, Cambridge Massachusetts 1952, p. 132-133.

consequence, Cain set upon Abel etc.[2] What an ironic comment on the moral profile of the human race! How much bitter truth is contained in this description of two brothers, given the whole world as a gift, who cannot divide it up without fighting!

Rabbi Joshua of Sikhnin, following his teacher, Rabbi Levy, takes a different view: "Both of them possessed land and moveable property. So what was the dispute about? This one said: The Temple will be built on my land. That one said: No, on my land." Where is the allusion to this in the bible? In the verse "and when they were in the field." The "field" is the Holy Temple. As it is written: "Zion shall be plowed as a field" (Micha 3:12). Rabbi Levy feels it is illogical that two brothers with the whole world at their disposal would fight over the division of land. He thus explains it as a religious dispute. The question (even back then!) was who would own the mount upon which the future Temple would be built.

Here, again, the irony is caustic (and all too relevant to our own day). Everyone knows that the object of a holy place is to bring materialistic man closer to that which is spiritual, to help him be a better person and live with his fellow man in love and brotherhood. And on this very spot, the first war is fought, ending in the murder of a human being! Are the pointed barbs of the rabbi not aimed here at all the religions which, over the course of history, have fought to the death for this patch of land or that idea, mouthing words of "holiness," when only death and defilement could possibly come of such violence?

The third opinion in the Midrash is that of Rabbi Yehuda, son of Rabbi Yehuda Hanassi, who believes the background of the dispute was sexual. "The argument was over the first Eve," says Rabbi Yehuda, which is to say, sexual mastery over their mother! If only Freud had known about this Midrash, he might have named his famous complex the "Cain and Abel complex" and left Oedipus alone.

Rabbi Ivo counters that "the first Eve had returned to dust," i.e. died. So what were they arguing about? Rabbi Huna says: "Abel had a twin sister. This one said: I take her; and that one said: I take her. This one says: I take her because I am the firstborn. That one says: I take her because she was born together with me." This opinion is based on the fact that the word "field" commonly referred to a woman in the ancient world.

Rabbinic lore contains a Cain and Abel story in reverse. Though it appears only in

2 Bereshit Rabba 22:8, Theodor-Albeck edition, Jerusalem 1996, p. 213.

the later sources,[3] the parallels between this Aggadah and the biblical narrative are quite striking. A "mirror image" story might be a good name for it. It is fascinating how such mirror narratives evolve, even when the chronological and geographical distances are vast.

According to this well-known Aggadah, which first appears in Israel Costa's anthology, God chooses the site of the future Temple in the wake of an incident involving two farmer brothers said to have taken place on this very spot. One brother was rich and had a wife and children; the other was poor and single. At harvest time, the brothers worked in the field together and divided the crop equally between two granaries. That night, the poor brother started thinking: "I have no wife and children, so why should I receive the same portion as my brother? He should have more than me!" The poor brother picked up some sheaves of wheat and decided to deposit them, under cover of darkness, in his brother's granary. In that moment, the rich brother had the same thought: "It's not fair that my poor brother should receive the same portion as me, a rich man." He too picked up some sheaves of wheat and headed for his brother's granary. In the darkness, goes the Aggadah, their paths converged. The brothers, realizing the goodness and purity of their sibling's intentions, fell into each other's arms and burst into tears. Tears of love. "God desired this place, where two brothers thought fine thoughts and performed good deeds. Thus it has been blessed by the people of the world and chosen by the children of Israel to be the home of God," the Aggadah ends.[4]

Let us look at how this Aggadah mirrors the biblical story: In both, the protagonists are adult brothers. But while the brothers in the Aggadah are both farmers, the biblical brothers have gone their separate ways. One is a farmer and the other, a shepherd (as if they couldn't make a living from working the land together!). In the ancient narrative, a dispute breaks out over the land, whereas the other set of brothers till the soil in idyllic harmony. In the bible, the brothers fight over a woman. In the Aggadah, again we find an idyllic situation: One brother has a wife and children, but the other one is not jealous. On the contrary, he wants the best for his brother. And most importantly, in the first story, an argument erupts over control of the Temple Mount while the brothers in the second story do not fight at all. Each sees in his mind's eye the troubles of the other and is more concerned about his sibling's welfare than his own – which is precisely what turns this godforsaken and insignificant mountain into the dwelling place of God. In the bible,

3 Cf. Israel Costa: Mikve Israel. Livorno 1851, section 59, pp. 30a-30b [Hebrew].

4 Costa, ibid., 30b.

everything is reversed. Cain and Abel somehow know that the Temple is slated to be built there, and end up quarreling about it.

What a cosmic difference between the two stories! In the one narrative, holiness is peace, love and the consideration that two brothers show one another. The land sits there quietly and symbolically "absorbs" holiness from man. In the other, the land itself is "holy" but the heart of man is torn and resentful. Just look at the misfortunes that this last approach has brought upon the world!

Now we begin to better understand the question God puts to Cain after the murder: "Where is your brother Abel?" (Genesis, 4:9). This is not an informative question, of course (although Cain tries to act like a wise guy and understand it that way). In our day, it would translate into something like "What's going on, man? What've you done to your brother Abel?" What God is asking is how sacred labels have become attached to inanimate objects, empty of significance, and how, in consequence, man's heart has been drained of that which is genuinely sacred.

REZENSIONEN

Religion und Philosophie

Moses Mendelssohn: Metaphysische Schriften. Mit einer Einleitung und Anmerkungen hg. v. Wolfgang Vogt (= Philosophische Bibliothek, Bd. 594). Felix Meiner Verlag: Hamburg 2008. 330 S., 68 €.

Der beim Meiner Verlag erschienene Band *Metaphysische Schriften* bietet die folgenden Texte Moses Mendelssohns nach dem Wortlaut der Erstausgaben: *Gedanken von der Wahrscheinlichkeit* (1756), *Abhandlung über die Evidenz in Metaphysischen Wissenschaften* (1764) und *Morgenstunden oder Vorlesungen über das Dasein Gottes* (1785). Im Text werden Seitenumbrüche der Erstdrucke und der Jubiläumsausgabe angezeigt und die jeweilige Paginierung am Seitenfuß angegeben, wodurch der Band mit der Sekundärliteratur und den anderen Textausgaben kompatibel gemacht wird. Der Herausgeber leitet die Schriften ein und versieht sie mit Anmerkungen. Eine Auswahlbibliographie zur Metaphysik Mendelssohns sowie ein Personen- und ein Sachregister runden den Band ab.

Jede Auswahledition von Schriften aus einem umfangreicheren Œuvre steht in einer Begründungspflicht. Dies noch deutlicher im Fall eines Denkers, dessen sämtliche Werke in einer Gesamtausgabe vorliegen, die als Schmuckstück der Editionskunst gilt. Die Jubiläumsausgabe wurde 1929 aus Anlass der 200. Wiederkehr des Geburtstags Moses Mendelssohns begonnen. Bis 1933 erschienen 6 Bände. Kurz vor dem Ausbruch des Zweiten Weltkriegs – im Monat der Novemberpogrome 1938 – konnte noch ein Band herausgebracht werden, dessen gesamte Auflage beinahe restlos beschlagnahmt und vernichtet wurde. Die in den 70er Jahren wieder aufgenommene Arbeit wird bis heute fortgesetzt. Die Bedeutung dieser „gediegenen Klassikerausgabe" (Michael Albrecht) besteht nicht nur in ihrer editorischen Qualität. Sie hat den Rang eines Zeitdokumentes: Ihre Anfänge stehen am Ausgang der deutsch-jüdischen Geschichte und sind damit als Epilog zur Geschichte einer missglückten Symbiose zu lesen; die Jubiläumsausgabe markiert aber zugleich auch einen Neuanfang und kann als Prolog zu einer Neubelebung dessen, was im 19. Jahrhundert als die deutsch-jüdische Kultur galt, im Nachkriegsdeutschland ausgelegt werden. Vor diesem Hintergrund lässt sich das Projekt der Herausgeber der Jubiläumsausgabe als Versuch deuten, dieser eigentümlichen Kultur, deren prominenter Vertreter Mendelssohn war, in einer Geschichte „vor" der Schoah ein Denkmal zu setzen. Die Geschichte der Jubiläumsausgabe ist somit eine Geschichte des Willens zur Bewahrung, der sich mit dem Willen zur wissenschaftlichen Auseinandersetzung verband. Es verwundert daher kaum, dass

angesichts der geschichtlichen Relevanz dieses Projektes und seiner beispiellosen editorisch-kritischen Qualität, die hier zu Tage tritt, alle neuen Auswahleditionen von Mendelssohns Schriften unter dem Aspekt ihres potenziellen Neuwertes beurteilt werden. Jede Ausgabe ausgewählter Schriften hat natürlich allein dadurch einen Wert, dass sie Texte meist handlicher und günstiger bereitstellt, als dies bei Gesamtausgaben der Fall ist. Sie kann aber noch mehr erreichen: Ist die Wahl der Schriften geglückt, erhält der Leser nicht nur Zugang zu bestimmten Schriftstücken; er gewinnt durch das Vorhandene die Sicht auf das Ganze und damit Interpretationsmöglichkeiten in Bezug auf das gesamte Œuvre. Wolfgang Vogt ist dies mit seinem sorgfältig vorbereiteten Band gelungen.

Die erhellende Einleitung des Herausgebers stellt systematische und philosophiegeschichtliche Zusammenhänge her, die Mendelssohn in ein neues Licht rücken und ihm Gerechtigkeit widerfahren lassen. Vogt zeigt den bis in die Gegenwart hinein konsequent verkannten Denker der Aufklärung als einen innovativen Metaphysiker auf, dessen Schaffen aus dem Bewusstsein der Krise des Leibniz-Wolffschen Rationalismus erwuchs und von der Frage ausging, warum die nach der geometrischen Methode verfahrende Philosophie keine Anerkennung fand (S. XLIX). Das Problem, das der Krise der Metaphysik zu Grunde lag, bestand Mendelssohn zufolge in ihrer geringen „Faßlichkeit"; denn je komplexer und dadurch deutlicher ein metaphysischer Beweis aus der Sicht der spekulativen Vernunft ist, desto weniger „faßlich" ist er aus der Perspektive des gesunden Menschenverstandes (S. XXIX). Folglich lautet die methodenorientierte Frage der selbstreflexiven Metaphysik, wie die Überzeugung von der Gültigkeit wahrer philosophischer Beweise gefördert werden kann (S. XIII). Mendelssohn beantwortet sie in einer eigenständigen Weise, die ihn als ein Zwischenglied in der Entwicklung von der Schulphilosophie zu Kant ausweist (vgl. S. IX). Er verbleibt zwar innerhalb des epistemologischen Paradigmas der Schule, zieht jedoch philosophische Konsequenzen, die über dieses rationalistische Paradigma hinausweisen (vgl. S. XLIX–L). Zur Rettung der traditionellen Leibniz-Wolffschen Lehre stellt Mendelssohn anthropologische Überlegungen über die Natur des Erkennens an: Der menschliche Verstand ist unvollkommen und dadurch irrtumsanfällig; trotzdem ist der Mensch imstande, das Wahre zu erkennen. Auf dem Weg von der Erkenntnis zur Anerkennung der Wahrheit sind jedoch Hindernisse zu bewältigen, da die metaphysischen Beweise dem gemeinen Verstand nicht direkt einleuchten. Um diesem Problem philosophisch zu begegnen, bezieht Mendelssohn in seine Erkenntnistheorie den vorrationalen Bereich ein. Neben der bloß logischen Vernunfttätigkeit erklärt er auch Gefühle, Wahrnehmungen und Gewohnheiten zu Erkenntnisquellen. Nur wenn diese beiden Aspekte – der rein logische und der psychologische –

zusammenwirken, wird der Mensch von der Wahrheit eines metaphysischen Beweises überzeugt (S. XXIII, XXXVII).

Die Krise der Metaphysik kann nach Mendelssohn, so Vogt, überwunden werden, wenn die spekulative Vernunft mit der Alltagsvernunft in Dialog tritt, d. h. wenn der Metaphysiker die Ebene der reinen Spekulation verlässt und sich auf den gesunden Menschenverstand einlässt. Die metaphysischen Beweise gewinnen nämlich an Überzeugungskraft, wenn sie mit Beispielen aus dem Vorstellungsreservoir des gesunden Menschenverstandes illustriert werden. Vogt weist zu Recht darauf hin, dass damit die Formalien von Mendelssohns Schaffen – die von ihm bevorzugten Genres, wie Essay und Dialog und sein eleganter allgemeinverständlicher Schreibstil – eine systematische Dimension entwickeln: Sie sind eine praktische Realisierung der systematisch begründeten Notwendigkeit, die beiden Formen der Rationalität miteinander zu verbinden (vgl. S. XL).

Der Band *Metaphysische Schriften* macht die Relevanz Moses Mendelssohns für die Philosophie der Spätaufklärung sichtbar. Indem Mendelssohn das Verhältnis zwischen der spekulativen Vernunft und der Alltagsvernunft nicht als Gegensatz, sondern als strukturell-funktionale Ähnlichkeit bestimmt, zeigt er die Wege auf, den in der Krise befindlichen metaphysischen Wissenschaften zur Anerkennung zu verhelfen. Wolfgang Vogts Band – ein wertvolles Studienbuch zu Mendelssohns Metaphysik – ist keine Wiederholung dessen, was es bereits gibt; er schließt eine erhebliche bibliographische Lücke in der Literatur von und über Moses Mendelssohn.

Grażyna Jurewicz, Berlin

Thomas Meyer: Vom Ende der Emanzipation. Jüdische Philosophie und Theologie nach 1933. Vandenhoeck & Ruprecht: Göttingen 2008. 207 S., 19,90 €.

Philosophie im Ausnahmezustand, das Ende der Philosophie oder die Stunde der jüdischen Philosophie? Dies sind die widersprüchlichen Positionen der großen Denker des deutschen Judentums in den Jahren zwischen 1933 bis 1938. Es sind Namen, die man mit den großen Leistungen jüdischer Philosophie deutscher Zunge verbindet Max Wiener, Alexander Altmann, Julius Guttmann, Leo Strauss, Franz Rosenzweig, Isaak und Fritz Heinemann, Hans-Joachim Schoeps und viele andere, die hier plötzlich in einem anderen, bedrückenden Licht erscheinen. Das Denken und Fragen dieser deutsch-jüdischen Intellektuellen in einer Zeit, in der

sie ihrer angestammter Rechte als Deutsche beraubt, ausgegrenzt und gedemütigt werden, in denen Judentum und Deutschtum zu unvereinbaren Gegensätzen erklärt wurden, war bisher kaum oder nicht betrachtet worden, entweder weil man es nicht gesehen hat, oder für eine philosophie- oder religionsgeschichtliche Betrachtung nicht relevant erachtete. Thomas Meyer hat nun in einem sehr dichten, reflektiven Essay die Prolegomena zu einer deutsch-jüdischen Philosophie nach dem „Ende der Emanzipation" und vor der Vernichtung der deutsch-jüdischen Kultur geschrieben.

Er beginnt damit, was eigentlich die Summe der deutsch-jüdischen Aufklärung und Emanzipation seit Mendelssohn werden sollte, und nun zum Abgesang einer schrecklichen Illusion geworden war, mit Max Wieners Darstellung der *Jüdischen Religion im Zeitalter der Emanzipation*, die im Herbst 1933 erschien, gerade als die Verkehrung der Zielsetzung schon spürbar geworden war. Von dieser Erkenntnis noch verschont war hingegen die 1932 abgeschlossene und im Frühjahr 1933 erschienene *Philosophie des Judentums* von Julius Guttmann, die eine Kontinuität eines rationalen, mit dem europäischen Denken eng verflochtenen Judentums seit dem Mittelalter bis in die eigene Gegenwart zeichnete und mit dem deutschesten aller deutsch-jüdischen Denker, Hermann Cohen abschloss. Dies war auch der Grund, weshalb die nichtrationalen Strömungen des jüdischen Mittelalters hier keine Erwähnung finden konnten, was schon Isaak Heinemann kritisierte. Gerade diese „Unschuld" des Guttmannschen Werkes musste bei dessen Schüler Leo Strauss die heftigsten Abwehrreaktionen hervorrufen. Leo Straussens fahrige und widersprüchliche Reaktion auf Guttmanns ruhige Linienführung, das schwierigste Kapitel dieser Darstellung, ist vielleicht symptomatisch für die Situation der damaligen Denker, die Meyer für Strauss als „Schritte im Labyrinth" charakterisiert. Strauss, der in einem wilden Zickzack-Kurs wider alle Grenzen anrennt und wieder zurückprallt, gibt 1935 dennoch mit seinem zum maimonidischen Jubiläumsjahr (achthundertster Geburtstag) herausgegebenen Sammelband *Philosophie und Gesetz. Beiträge zum Verständnis Maimunis und seiner Vorläufer* mit richtigem Gespür das Grundproblem der gesamten nun wieder aufbrechenden Fragestellungen an.

Diese Frage, in welchem Verhältnis im Judentum das Gesetz und die Theologie oder die Philosophie, Offenbarung und Vernunft, Wissenschaft und Gesetz, stehen müsse, liegt allen Debattenbeiträgen der hier verhandelten Autoren zugrunde. Jetzt, wo man von der deutschen Öffentlichkeit auf das „Jüdische" beschränkt, zur Trennung von der angeblich damit unvereinbaren „deutschen" Kultur gezwungen wurde, war die Suche nach den Fehlern der Vergangenheit angesagt, die Suche nach dem „wirklich Jüdischen", und hierbei spielte die Frage der Verflech-

tung von Vernunft und Offenbarung, von Gesetz und Philosophie eine zentrale Rolle.
War die von Guttmann gezeichnete und gerühmte Verschlingung von beiden der richtige Weg, oder sollte es die von Alexander Altmann geforderte Reduktion auf eine „jüdische Theologie" sein, deren Zentrum alleine die Halacha, das jüdische Recht sein müsse – eine Forderung, die jeden aufhorchen lässt, der gerade diesen Alexander Altmann als einen der fruchtbarsten Philosophiehistoriker des Judentums kennt. Altmann will als Weg für das ausgegrenzte Judentum nunmehr anstelle des universalistischen einen „hebräischen Humanismus" setzen, dessen Grund „Offenbarung und Volkstum" sein mussten. Das war das Verdikt über das von Wiener gezeichnete produktive Wechselspiel von Halacha und Denken der Umwelt. Für Altmann kann es allenfalls offenbarungsbezogene systemimmanente Veränderungen geben. Denn im Gegensatz zu Wiener und Guttmann sah Altman nun gerade in der Verschließung gegenüber Außeneinflüssen den Grund für das Überleben des Judentums, nicht in deren flexiblen Rezeption.
Leo Strauss hat Altmann in gewisser Weise recht gegeben und nur im Gesetz das Fundament des Judentums sehen wollen, dem er sich allerdings selbst nicht beugen konnte, weshalb er den Atheismus vorzog und eine Rezeption der in seinen Augen gescheiterten Guttmannschen Sichtweise ausschloss.
Einen völlig anderen Weg der Selbstvergewisserung in der tödlichen Krise gingen Männer wie der Altonaer Rabbiner Joseph Carlebach, die Mitglieder der „Franz-Rosenzweig-Gedächtnisstiftung", Martin Buber, Gershom Scholem, Ignaz Maybaum, der Schocken Verlag und viele andere. Ihnen diente dazu nicht die Lehre und das Gesetz, sondern die Personalisierung, die Schaffung einer „Heiligenfigur", die in Kampf und Leiden als Vorbild dienen konnte. Es ist das, was Thomas Meyer unter die Überschrift „Tod und Verklärung - Franz Rosenzweigs Nachleben" stellt. Dieses Kapitel beschreibt nicht die Wirkungen und Schriften des Genannten, sondern dessen Stilisierung zum Märtyrer für das Judentum nach dessen Tod im Dezember 1929. Es ist ein bewegendes Kapitel und erhellt vieles auch von der Rosenzweig- Rezeption im Nachkriegs-Deutschland - wenn etwa Scholem von der „heilenden synthetischen Macht" spricht, welche Rosenzweigs *Stern der Erlösung* erst dem Rückblick enthülle. Die zentralen „Taten" dieser Heiligenfigur Rosenzweig sah man in dreierlei: in der Erneuerung des Judentums, der Hinwendung der jüdischen Religiosität zum Handeln und schließlich in der Bereitschaft, für seine Überzeugungen zu sterben.
Die erstaunlichste all dieser widersprüchlichen Positionen ist die des Philosophiehistorikers Fritz Heinemann, der im Jahre 1935 einen Aufsatz unter dem Titel „Die Stunde der jüdischen Philosophie" veröffentlichte. Nachdem die übrigen

Protagonisten der Auseinandersetzung die Philosophie als legitimes jüdisches Ausdrucksmittel entweder in Frage stellten oder ihr als von Außen kommendes Denken einen dialektisch-fruchtbaren Einfluss auf die Zentralstücke des Judentums zustanden bzw. wünschten, hat Fritz Heinemann, wohl als erster, die Schaffung einer wirklich *jüdischen* Philosophie gefordert, welche nicht nur eine Unterkammer der allgemeinen Philosophie ist, sondern jüdisch insofern sie sich den spezifisch jüdischen Fragestellungen widmet. Die Stunde für eine solche Philosophie sei eben gerade jetzt gekommen, da für den jüdischen Menschen in der Gegenwart alles fraglich geworden und nun not sei für eine jüdische Philosophie, „die die großen Schicksalsfragen des Volkes erneut bedenkt". Der Philosophiebegriff müsse neu gestaltet werden, denn „Philosophie ist immer existenzgebunden", „immer zeitgebunden" immer „raumgebunden". Die kantische Frage, „Was ist der Mensch?" musste in dieser neugestalteten Philosophie lauten: Was ist der *jüdische* Mensch? Es musste darum gehen, die spezifische historische Situation der Juden aus jüdischer Sicht zu begreifen. Hier sprach ein jüdischer Philosoph, der sich zu einer *jüdischen* Philosophie bekannte, weil er vermeinte nur so Philosoph bleiben zu können. Auch wenn Heinemann nach 1940 bis zu seinem Tod im Jahre 1969 die geplante Synthese von jüdischer Philosophie und den drei Kategorien Raum, Zeit und Volk unter einem Titel »Sein und Erscheinungen« (!) nicht wieder aufnahm, so ist deren Konzipierung gerade in der Zeit der Verfolgung doch vielsagend.
Dieses Buch wird gewiss zu neuen Fragen und Forschungen anregen und die Rolle von Philosophie im bedrängten Leben neu sehen lassen.

Karl E. Grözinger, Potsdam

Geschichte, Kulturgeschichte und Politik

Ulrich Knufinke: Bauwerke jüdischer Friedhöfe in Deutschland (= Schriften der Bet Tfila-Forschungsstelle für jüdische Architektur in Europa, Bd. 3, hg. v. Aliza Cohen-Mushlin und Harmen Thies), Michael Imhof Verlag: Petersberg 2007. 456 S., 68 €.

Der Bauhistoriker Ulrich Knufinke widmet sich der Entwicklung der Bauwerke jüdischer Friedhöfe in Deutschland. Er bespricht in seiner Studie, die im Fachbereich Architektur an der Technischen Universität Braunschweig als Dissertation vorgelegt wurde, insgesamt über 280 Gebäude, wovon heute noch 140 auf jüdischen Friedhöfen bestehen. Somit analysiert und dokumentiert der Verfasser sowohl zerstörte als auch noch erhaltene Objekte, im Anhang werden zusätzlich über 300 Gebäude in knapper Form dokumentiert. Der Untersuchungszeitraum verläuft vom 17. Jahrhundert bis in die Gegenwart.

Das Buch unterteilt sich in drei Abschnitte. Zunächst führt Knufinke in jene jüdischen Riten im Kontext von Tod, Bestattung und Friedhof ein, welche Auswirkungen auf die Architektur von jüdischen Friedhofsgebäuden haben. Im zweiten Abschnitt stellt er die unterschiedlichen Gebäudetypen dar. Im anschließenden Hauptteil beschreibt der Autor die *Entwicklung jüdischer Friedhofsbauten in Deutschland* (Kapitel 4). Ein umfangreicher Anhang mit Orts- und Personenregister sowie Dokumentation rundet das reich bebilderte Buch ab.

Nach Festlegung der *Aufgaben und Ziele* (Kapitel 1) werden im ersten Abschnitt unter *Gestaltungsbestimmende Voraussetzungen der jüdischen Bestattungsriten* (Kapitel 2) die Riten der Trauernden, der Institution der Beerdigungsbrüderschaft (Chewra Kadischa) sowie die konkrete Vorbereitung des Leichnams für die Bestattung detailliert, aber dennoch kompakt vorgestellt.

Mit *Funktionen jüdischer Friedhofsbauten* (Kapitel 3) schafft der Verfasser durch die Definition der von ihm verwendeten architektonisch-typologischen Begriffe eine solide Basis für ein gutes Verständnis seiner Studie. Knufinke unterscheidet grundlegend zwischen Gebäudetypen ohne bzw. mit speziellen Funktionen für die jüdische Bestattungstradition. Die zuerst genannten Bauten wie Leichenwagenremise oder Wächterhaus finden sich auf jüdischen wie auch auf christlichen Friedhöfen. Beim zweiten Typus mit religionsgesetzlichen Funktionen definiert Knufinke zunächst in knapper Form Tahara- und Leichenhäuser, bevor er in die Thematik *Trauerhallen und komplexere Anlagen* (Kapitel 3.4) einführt.

Im Hauptteil stellt der Autor *Die Entwicklung jüdischer Friedhofsbauten in Deutschland* (Kapitel 4) dar. Einleitend umreißt Knufinke den Kenntnisstand über die frühesten jüdischen Friedhöfe in Deutschland. Für das Mittelalter ebenso wie für das 17.

und 18. Jahrhundert gibt es recht selten Hinweise auf rituell genutzte Bauwerke jüdischer Begräbnisstätten. Nur vereinzelt sind Objekte durch Abbildungen überliefert oder bis heute erhalten. Bevor der Verfasser auf die baulichen Neuheiten ab dem ausgehenden 18. Jahrhundert eingeht, kontextualisiert er diese durch Einbeziehung zeitgenössischer Einflüsse seitens der christlichen Mehrheitsbevölkerung, also vor allem die Verlagerung christlicher Friedhöfe außerhalb der Stadt sowie Diskussionen um Scheintod, Hygiene und Ästhetik. Knufinke fasst diese Entwicklungen treffend mit der Formulierung *„Säkularisierung des Sterbens"* (S. 97) zusammen. In Folge der eben genannten Punkte entstanden ab dem ausgehenden 18. Jahrhundert auf jüdischen Begräbnisplätzen repräsentative Leichenhäuser analog zu christlichen Friedhöfen.
Auch zu Beginn des 19. Jahrhunderts blieben medizinisch-hygienische Fragen beim Neubau von jüdischen Friedhofsgebäuden im Fokus. Bei der Darstellung *Jüdischer Friedhofsbauten bis zur Mitte des 19. Jahrhunderts* (Kapitel 4.4.2) gelingt es Knufinke weiterhin, die bauhistorischen Tendenzen im jüdischen Kontext in die Entwicklungen des Friedhofswesens der christlichen Mehrheitsbevölkerung einzubetten. Zudem erwähnt der Autor die Architektur zeitgenössischer Synagogen als Einflussfaktor für die Friedhofsbauten. Er weist resümierend auf die Tendenz von zunehmender Repräsentativität der Friedhofsgestaltung im Allgemeinen sowie der Bauten im Besonderen hin. Diesen Wandel begründet Knufinke mit der jüdischen Emanzipations- und Reformbewegung.
Die Tendenz zur wachsenden Repräsentativität der Bauwerke setzte sich in der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts fort. Die Bautätigkeit auf jüdischen Friedhöfen, aber auch von Synagogen, nahm in Folge der anwachsenden jüdischen Bevölkerung zu. Knufinke diskutiert zudem die zeitgenössische Stildebatte und Aspekte des Selbstverständnisses der deutschen Judenheit sowie deren Wirkung auf die Friedhofsarchitektur. Anhand von Bau- und Ortsbeschreibungen jüdischer Friedhöfe stellt der Autor die vielfältig-unterschiedlichen, nebeneinander bestehenden Architekturrichtungen dieser Zeit eingehend dar.
Unter *Wandlungen von der Jahrhundertwende bis zum Ersten Weltkrieg* (Kapitel 4.5) betont der Verfasser erneut die Parallelen zwischen den architektonischen Entwicklungen von Synagogen und jüdischen Friedhofsbauten. Auch hier konkretisiert er die stilistische und konzeptionelle Mannigfaltigkeit der Bauwerke anhand zahlreicher Beschreibungen. Sein Fazit: Die Stildebatte des 19. Jahrhunderts habe sich als unwirksam gezeigt, da deren Kern – nämlich die Suche nach historischen Vorbildern seitens jüdischer Auftraggeber und ihrer Architekten – obsolet geworden war. Geistesgeschichtlich geht Knufinke auf die Friedhofsreformbewegung als Teil der allgemeinen Lebensreformbewegung zu Beginn des 20. Jahrhunderts ein.

Zudem skizziert der Autor die Wirkung der Idee der „jüdischen Renaissance" hin zum gestalterischen Verständnis eines Friedhofes als „Gesamtkunstwerk".
In der Weimarer Republik setzte nach dem Baustopp während des Ersten Weltkriegs gerade im Vergleich mit Neu- bzw. Umbauten von Synagogen eine rege Bautätigkeit jüdischer Friedhofsbauten ein. Das Anwachsen der jüdischen Bevölkerung im Deutschen Reich im ausgehenden 19. Jahrhundert erforderte zunächst die Schaffung neuer Synagogen, später durch ein natürliches Ansteigen der Mortalität weitere bzw. erweiterte Begräbnisplätze. Als Novum gilt es hier festzustellen, dass die jüdischen Friedhofsbauten fast ausschließlich von jüdischen Architekten entworfen wurden. Die Architektur konnte somit nach den Vorstellungen eines neuen jüdischen Selbstverständnisses entwickelt werden.
Durch die Weltwirtschaftskrise und den anwachsenden Antisemitismus war die Bautätigkeit auf jüdischen Friedhöfen stark reduziert worden, in der Zeit des Nationalsozialismus kam diese schließlich zum Erliegen. Als grundsätzlich bemerkenswert erscheint es, dass die sechs Entwürfe bzw. verwirklichten Bauprojekte, die Knufinke in seiner Studie beschreibt, in Nazideutschland überhaupt entstehen konnten. Die entsprechenden Entwurfs- und Bauprozesse interpretiert er vor dem Hintergrund der Zeitumstände; er führt beispielsweise den Verzicht auf jüdische Symbole in der Baugestaltung als stichhaltiges Argument hierfür an. Weiterhin geht der Verfasser auf die Zerstörung jüdischer Friedhofsbauten ein, wobei er vergleichende Bemerkungen bezüglich der Zerstörung von Synagogen trifft. So beschreibt er die Verwüstung jüdischer Begräbnisstätten von der Weimarer Republik bis zum Höhepunkt in der Reichspogromnacht und deren Folgezeit. Abschließend thematisiert der Autor den Missbrauch jüdischer Friedhofsbauten im Zuge der Vernichtung der Juden, der in der Forschung bislang unbeachtet blieb; so nennt er beispielsweise die Umnutzung als Sammelunterkunft.
Im letzten Kapitel seiner Studie befasst sich Knufinke mit der Geschichte *Jüdischer Friedhofsbauten seit 1945* (Kapitel 4.8). Zunächst beschreibt er den Umgang mit den Bauten, also deren Verfall, Abriss und Zweckentfremdung. Er führt Beispiele der Weiternutzung von Trauerhallen bzw. deren Umnutzung als Synagoge an, bevor er auf die *Neubauten seit 1945* (Kapitel 4.8.4) eingeht. Dort weist er als Grundtendenz die Entwicklung von Bauprojekten auf jüdischen Friedhöfen als Teil der Erinnerungsarchitektur an die Shoah nach.
Nach der Zusammenfassung der Ergebnisse runden ein unerlässliches Personen- und Ortsregister sowie eine Dokumentation die Studie ab. Diese umfasst alle über 300 dem Verfasser bekannt gewordenen Bauwerke jüdischer Friedhöfe in Deutschland, die alphabetisch und nach Bundesländern geordnet alle wesentlichen Informationen übersichtlich zugänglich machen.

Insgesamt besticht die Studie durch ihren klaren Aufbau. Integrierte Zusammenfassungen der Kapitel erleichtern es dem Leser, die Grundzüge der Entwicklungen im Auge zu behalten. Die im Fließtext fett gedruckten Ortsnamen, die zu Beginn einer Projekt- bzw. Objektbeschreibung verwendet werden, unterstützen die Lesbarkeit der Studie. Dem Autor gelingt es, architekturhistorische Entwicklungen prägnant mit kulturhistorischen Tendenzen in Zusammenhang zu stellen. Somit erfüllt er auf ideale Weise die Grundidee der Forschungsstelle Bet Tfila, in deren Reihe diese Studie als dritter Band veröffentlicht wurde, nämlich den Zusammenhang von Architekturgeschichte und Kulturgeschichte aufzuzeigen. Nicht zuletzt durch das Aufweisen der Wirkung der bzw. Anpassung an die Diskussionen und Architektur der christlichen Mehrheitsbevölkerung, leistet diese Studie einen wertvollen Beitrag zur bislang nahezu unbeachtet gebliebenen Interpretation der Baugeschichte jüdischer Friedhöfe als Teil der Assimilations- bzw. Akkulturationsgeschichte der Juden in Deutschland.

Rebekka Denz, Berlin/Braunschweig

Marcin Wodziński: Władze Królestwa Polskiego wobec chasydyzmu. Z dziejów stosunków politycznych [Die Behörden des Königreichs Polen und der Chassidismus. Aus der Geschichte der politischen Verhältnisse] (= Złota seria Uniwersytetu Wrocławskiego, Bd. 2), Wydawnictwo Uniwersytetu Wrocławskiego: Wrocław 2008. 283 S., 35 zł. [1]

In der Geschichtsschreibung wird das Thema Chassidismus für gewöhnlich aus dem Blickwinkel seiner mystisch-theologischen Seite beschrieben bzw. die Geschichte der Bewegung wird hauptsächlich als die Geschichte ihrer Anführer, der Zaddikim, untersucht. Ausnahmen von dieser Forschungstendenz – indem beispielsweise das politische Engagement der Chassidim in den Blick genommen wird – sind entweder auf den Untersuchungszeitraum ab Ende des 19. Jahrhunderts begrenzt oder in ihrer Beschreibung so vereinfacht, dass sie nicht der komplizierten Realität entsprechen (S. 10–12, 14–15).

Marcin Wodziński, Leiter des Zentrums für Jüdische Kultur und Sprachen an der Universität Breslau, versucht dieser eingeschränkten Perspektive seit Beginn seiner intensiven Beschäftigung mit diesem Themenfeld vor vielen Jahren entgegen zu wirken. Um den Blick auf die Vergangenheit zu erweitern, analysiert er diverse

1 Die englische Ausgabe wird in der Littman Library of Jewish Civilization im Juli 2010 unter dem Titel „Hasidism and Politics: The Kingdom of Poland, 1815-1864" veröffentlicht.

politische Handlungsmotive: Demographie, Kultur, Ideologie, Psychologie sowie individuelle beziehungsweise Gruppeninteressen. Auf diese Weise entwickelt der Autor ein Gespür für die inneren Verhältnissen und gelegentlich auch unsachlichen Argumente der Obrigkeit (S. 13) – Materien, die in der Geschichtsschreibung oft vergessen werden, wenn Mächte wie Staat und Volk miteinander diskutieren (Pascale Cancik[2]).
Das vorgestellte Buch behandelt die polnische Judenpolitik und das Engagement von Chassidim beziehungsweise Maskilim im Zeitraum von 1789 bis 1864. Es enthält sechs Kapitel, darunter eines zur Entwicklung der Juden- (und Chassidim-) Politik Polens, zum Einfluss der Maskilim auf diese Politik und ein Kapitel (das längste) zur politischen Aktivität der Chassidim.

Der Aufbau des Buchs ist so konzipiert, dass es als zweiter Teil einer Trilogie gelten kann. Nachdem Wodziński eine 2003 veröffentlichte Studie der Haskalah und ihrer Beziehung zum Chassidismus gewidmet hat[3] und nun im zweiten Teil das politische Handeln zwischen christlichen Behörden und Chassidim untersucht, wird der dritte Teil das Verhältnis zwischen traditionellem Judentum und Chassidim beleuchten (S. 10).

Im vorgestellten Buch bietet die staatliche Judenpolitik Polens für den Autor Anlass zur Untersuchung eines gewissermaßen politischen Spiels zwischen vier Hauptfiguren: christlichen Behörden, Chassidim, traditionellen jüdischen Repräsentanten und Maskilim. Keine dieser Gruppen wird jedoch als eine homogene Einheit betrachtet, und Aufspaltungen innerhalb der Gruppen werden erwähnt; oft sind diese Phänomene bei den christlichen Behörden feststellbar (zentrale Behörden gegen Provinz- und Lokalbehörden), aber auch unter Maskilim (Abraham Stern gegen den positiv gegenüber Chassidim eingestellten Jakub Tugenhold), bei den traditionellen jüdischen Repräsentanten (Gemeindeoligarchie und ihre Gegner, zaristische Denunzianten und polnische Patrioten) und bei den Chassidim (Anhänger verschiedener Zaddikim).
Als Gewinn in diesem ‚Spiel' winkten: die Realisierung eigener Ideen, die Erlangung eines guten Rufs (z. B. bei Zaddikim), die Vermeidung von sozialen Unruhen und – wie so oft – Geld. Daher haben sich der Einsatz sowie die Regeln und Ressourcen im Laufe der Zeit verändert, was Wodziński im Blick behält.

2 *Pascale Cancik*, Verwaltung und Öffentlichkeit in Preußen. Kommunikation durch Publikation und Beteiligungsverfahren im Recht der Reformzeit, Mohr Siebeck: Tübingen 2007, S. 6.

3 Marcin Wodziński, Oświecenie żydowskie w Królestwie Polskim wobec chasydyzmu. Dzieje pewnej idei, Wydawnictwo Cyklady: Warszawa 2003. Die englische Ausgabe des Buchs: Haskalah and Hasidism in the Kingdom of Poland: a History of Conflict, translated by Sarah Cozens/Agnieszka Mirowska, Littman Library of Jewish Civilization: Oxford 2005.

In seinem Buch sind Spuren verschiedener historischer Schulen zu finden, obwohl der Autor sie kaum und an einigen Stellen überhaupt nicht erwähnt. So sind neue Tendenzen der Verwaltungsgeschichte, den Staat vor Ort zu untersuchen, oder aber die Einflüsse der neueren Ideengeschichte wahrnehmbar. Solche Tendenz sind: die Untersuchung der (un)effektiven Durchsetzung der Juden betreffenden Gesetze, die Betrachtung von Interessengruppen und Klientelbeziehungen (S. 71–73, 206–211, u. a.), die Kontextualisieung und Anwendung unterschiedlicher Quellensorten in der Darstellung der Debatte über die Reform der jüdischen Bevölkerung (S. 23–41).

Von den vielen Thesen, die das Buch enthält, sollte man vor allem die Aussagen zum chassidischen Engagment in der Politik betonen. Marcin Wodziński stellt dieses als eine allmähliche, dreistufige Entwicklung dar, wobei die letzte Phase sowohl durch die erfolgreiche Beherrschung der modernen politischen Werkzeuge als auch durch das Festhalten an Tradition und Antimodernismus gekennzeichnet ist – hier stellt der Autor eine Parallele mit dem von Hans Ulrich Wehler eingeführten Begriff der „defensiven Modernisierung“ (S. 170, 204–205) her.

Zudem legt Wodziński dar, dass für den erfolgreichen Eintritt der Chassidim in die Politik sowohl die nachaufklärerische Haltung polnischer Zentralbehörden als auch die politische Lage im Königreich Polen nach dem Novemberaufstand 1830/1831 nicht ohne Bedeutung waren. Ignoranz, partielle Atrophie des Verwaltungssystems und teilweise absichtliche Tatenlosigkeit schufen eine Lücke, in der sich der erfolgreichste chassidische Politiker dieser Zeit, Israel Jizchak Kalisch aus Warka, als Vertreter des gesamten Judentums und als Garant sozialer Ordnung effektiv einbringen konnte (S. 187–190, 200–202).

Was an dieser faszinierenden Studie negativ auffällt ist die Unterschiedlichkeit der bibliographischen Verweisen, sowohl in den Teilen, die theoretische Ansätze betreffen als auch in jenen Abschnitten, in denen die bisherige Historiographie über das Königreich Polens beurteilt wird. Stellenweise sind diese Angaben ausführlich (z. B. S. 48–49, 84, 168–169), stellenweise scheinen sie mangelhaft zu sein (S. 13–16, 37, 59, 121–122).

Zusammenfassend kann das Buch als wichtiger Beitrag zur politischen Geschichte der Judenheit in Polen eingeordnet werden, dessen inhaltliche Analyse und Umgang mit den Quellen als vorbildlich angesehen werden können.

Michał Szulc, Berlin/Gdańsk

Christoph Maria Leder: Die Grenzgänge des Marcus Herz. Beruf, Haltung und Identität eines jüdischen Arztes gegen Ende des 18. Jahrhunderts (= Münchner Beiträge zur Volkskunde, Bd. 35). Waxmann: Münster, New York, München, Berlin 2007. 334 S., 24,90 €.

Über den *Arzt* Marcus Herz (1747–1803) ist bislang kaum geforscht worden. Man kennt ihn als Schüler Kants und als Mann von Henriette Herz, die im aufgeklärten Berlin einen literarischen Salon führte. Insofern ist aus medizinhistorischer Sicht eine Münchner volkskundliche Dissertation zu begrüßen, die sich außer mit der Frage nach der jüdischen Identität (wie der Titel vermuten läßt) im Zeitalter der Haskalah auch und vor allem mit der ärztlichen Tätigkeit des bekannten jüdischen Aufklärers und Gelehrten befasst. Leder sieht sich in seinem Vorhaben von einer neueren Richtung in der Volkskunde bestärkt, die sich nicht mehr für die „Volksmedizin" interessiert, sondern die medikale Kultur erforschen will und damit volkskundliche Gesundheitsforschung betreiben will, wobei der Blick durchaus auch rückwärts gewandt sein kann, wie u. a. die Arbeiten von Eberhard Wolff und andern gezeigt haben.
Erfreulich ist, dass der Verfasser nicht nur gedruckte Quellen heranzieht, sondern auch unveröffentlichte Texte von Marcus Herz in Archiven ausfindig gemacht hat, so z. B. ein Brief von Herz an Leopold Günther von Göckingk. Auch hat er sich in die medizinhistorische Literatur recht gut eingearbeitet, wenngleich einige wichtige Werke, die für die Interpretation des Berufsalltags eines Arztes im ausgehenden 18. Jahrhundert hilfreich gewesen wären, dem Autor offensichtlich nicht bekannt sind, z. B. Michael Stolbergs Medizingeschichte aus Patientensicht („homo patiens", 2003) oder Arbeiten zur Geschichte des Mesmerismus in Preußen. Sloterdijk mag ja als Philosoph heute durchaus etwas zu sagen haben, aber als Referenz für den Einfluss des tierischen Magnetismus auf die Ärzteschaft im Zeitalter der Aufklärung taugt er nicht.
Das erste Kapitel zeigt die „Berufsgeschäfte eines jüdischen Arztes um 1780." Dabei stellt sich Frage, was Herz von anderen, nicht-jüdischen Berufskollegen unterscheidet. Dazu gehören sicherlich die erschwerten Studienbedingungen; denn Juden waren damals längst noch nicht an allen deutschen Universitäten als Medizinstudenten zugelassen. Was diese späte Akademisierung für die Ausbildung einer jüdischen Identität bedeutete, hat beispielsweise Monika Richarz in ihrer bis heute unübertroffenen Studie über den Eintritt der Juden in die bürgerlichen Berufe (1974) gezeigt. Leider wurde diese Arbeit vom Autor nicht vergleichend herangezogen. So bleibt der Kontext, in dem die medizinische Karriere von Marcus Herz zu sehen ist, recht blaß. Auch wird nicht die Frage gestellt, inwiefern sich

Herz von anderen jüdischen Kommilitonen, die fast zur gleichen Zeit in Halle oder andernorts Medizin studierten, unterscheidet.
Um die medizinische Praxis, die Herz bereits kurz nach Abschluß seines Studium in Berlin betrieb, zu rekonstruieren, zieht der Verfasser die von Herz veröffentlichten Fallbeschreibungen heran. Um diese in ihrer Bedeutung richtig einschätzen und würdigen zu können, muss man mehr über die Tradition der medizinischen Kasuistik wissen. Leider hat Leder die wenigen medizinhistorischen Arbeiten, die es zu dieser Thematik gibt, nicht herangezogen. Dadurch fehlt auch die Distanz zur Quelle oder das, was man in der Geschichtswissenschaft „Quellenkritik" nennt. Mangelnde pharmaziehistorische Kenntnisse führen zudem zu Fehleinschätzungen. So ist es auch heute noch üblich, „ganze Tierorganismen für die Heilmittelanwendung" zu verarbeiten. Andere Details der Krankengeschichte werden dem Leser erst gar nicht erläutert. So muss dieser rätseln was „Stahlbäder" sind und was mit „Dippelschen Öhl" gemeint ist. Unter letzterem verstand man ein durch trockene Destillation aus Hirschhorn gewonnenes Öl, das einen „durchdringenden, obgleich nicht unangenehmen Geruch und Geschmack" (S. Hahnemann, Apothekerlexikon, 1793) hatte. Der Beigeschmack eines Arzneimittels ist ja für die Akzeptanz eines Medikaments durchaus von Bedeutung. Immerhin erfahren wir etwas über die Patienten (soweit sie namentlich bekannt sind), und zwar nicht nur über die prominenten unter ihnen (Moses Mendelssohn, Karl Philipp Moritz, Friedrich Schleiermacher). Auch auf den Ort der Behandlung, üblicherweise die Wohnung des Kranken, wird eingegangen, da dieser Umstand bekanntlich nicht ohne Einfluß auf die Ausgestaltung der Arzt-Patient-Beziehung blieb. Erfreulich ist weiterhin, dass der Verfasser auf Themen wie „Selbstmedikation" und „Eigensinn" der Patienten sowie die Rolle der Angehörigen eingeht. Wir erfahren ebenfalls etwas über die Tätigkeit im jüdischen Krankenhaus, soweit sich diese aus den spärlichen Quellen rekonstruieren lässt. Und schließlich darf auch ein kurzes Kapitel über die wenige Freizeit, die der vielbeschäftigte Arzt Marcus Herz hatte, nicht fehlen. Hier werden die Lesegesellschaften und der Doppelsalon, den er zusammen mit seiner Frau führt, erwähnt.
Im zweiten Kapitel geht Leder auf die Berufseinstellung ein und spricht in diesem Zusammenhang von „Haltung". Vorgestellt wird die Krankheitslehre, die Herz entwickelt hat. Allerdings wird kaum klar, welche Einflüsse dabei wirksam geworden sind. So fehlt z. B. jeglicher Hinweis auf den Brownianismus, der damals überall in Europa in der Therapie *en vogue* war. Immerhin wird Herz' Position zu den wirkmächtigen Lehren von Hoffmann und Stahl herausgearbeitet. Beachtung verdient, was Leder zu Herz' medizinethischen Prinzipien, so z. B. zur Einführung neuer Behandlungsmethoden, schreibt.

Das dritte und letzte Kapitel stellt die Frage nach der jüdischen Identität dieses Arztes, der nach Leder ein „religiöser Grenzgänger" war, auch wenn er üblicherweise als Protyp des jüdischen Arztes, der von der Notwendigkeit der Haskalah überzeugt ist, gilt. Verdienstvoll ist in diesem Zusammenhang die sorgfältige Darstellung der Kontroverse, ob Marcus Herz das berühmte „Gebet eines jüdischen Arztes", das auch Maimonides zugeschrieben wird, verfaßt hat oder nicht. Im Exkurs über das politische Grenzgängertums Herz' stört die unkritische Verwendung des Begriffs „Antisemitismus", wo eigentlich von der traditionellen Judenfeindschaft, die auch im aufgeklärten Berlin Ende des 18. Jahrhunderts anzutreffen ist, die Rede sein müsste.

Robert Jütte, Stuttgart

Marco Puschner: Antisemitismus im Kontext der politischen Romantik. Konstruktionen des „Deutschen" und des „Jüdischen" bei Arnim, Brentano und Saul Ascher (= Conditio Judaica. Studien und Quellen zur deutsch-jüdischen Literatur- und Kulturgeschichte, Bd. 72). Tübingen: Max Niemeyer 2008. 578 S., 139,95 €.

Wenn es im deutschsprachigen Raum noch Zweifel daran gibt, dass die überwiegende Mehrzahl der deutschen Romantiker im späten 18. und frühen 19. Jahrhundert eine nationale Idee mit einem teils stark antisemitischen Exklusionscharakter gegenüber den Juden propagierte – und sich damit explizit gegen das durch die Aufklärung formulierte und in der breiteren Intelligenzija vorherrschende kosmopolitische Bild des Menschen und der Gesellschaft wandte –, dann dürften diese spätestens mit der Veröffentlichung dieser Studie wissenschaftlich ausgeräumt sein. Marco Puschner erbringt qualitativ und quantitativ die Beweislast für die Schlussthese seiner Arbeit, dass die Juden in Preußen und den deutschen Kleinstaaten von namhaften Dichtern und Denkern dieser Strömung unmissverständlich „als Gegenpol zum deutschen Wesen dargestellt und als negative Folie für den nationalen Selbstfindungsprozeß instrumentalisiert" wurden (S. 496).

Nach einem einführenden Teil, in dem der Autor die vielseitigen wissenschaftlichen Grundlagen des Themas anhand Begriffsbestimmungen zu Nationalismus, Antisemitismus und Romantik darlegt und dabei die Sekundärliteratur ausführlich referiert, beginnt er mit einer über 400-seitigen Analyse der Hauptströmungen und -figuren in und um die Romantik. Die schwierige Geschichte der Bildung der deutschen Nation sowie der philosophische, politische, soziale und literarische Ausschluss der Juden werden dabei ebenfalls thematisiert. Im zweiten Teil unter-

sucht der Autor die Ursprünge des deutschen Nationalismus im 18. Jahrhundert; hier sieht Puschner die Wurzeln für die beginnende Erfindung der Nation in der romantischen Vorstellung bereits in der zweiten Hälfte des 18. Jahrhunderts, wobei er die Bedeutung von epochenübergreifenden ideologischen Entwicklungen herausstellt. Er beschreibt diese Inkubationsphase entlang verschiedener Stationen: Der frühen Patriotismus- und Nationalgeistdebatten während und nach dem Siebenjährigen Krieg, der widersprüchlichen, letztlich anthropologisch begründeten Aufwertung des Volksbegriffs in der öffentlichen Debatte in den Jahrzehnten nach 1763, der Bezeichnung – vor allem durch Johann Gottfried Herder – der Deutschen als in der Einstellung und im Gemüt anderen Völkern überlegen sowie der Herausbildung der frühromantischen Idee eines „deutschen Kosmopolitismus", etwa seitens Novalis' oder der Brüder Friedrich und August Wilhelm Schlegel, bei der dem deutschen Volk auch eine weltbürgerliche Zuneigung zur Freiheit, Individualität und Fremdenliebe zugeschrieben wurde.

Im dritten Teil seiner Studie geht Puschner über zur romantischen Vorstellung von der deutschen Nation um 1800. Vor der Kulisse der politischen Entwicklungen der bewegten Zeit nach der Französischen Revolution sieht er hier die Charakteristika dieses neuen Denkens von der Weltanschauung der Aufklärer abgegrenzt und in relativer Kontinuität zu den vorrevolutionären frühromantischen und -nationalen Strömungen. Die Abkehr vom universalistischen Anspruch hinsichtlich der Grundlagen, auf denen Staat und Gesellschaft sowie Wissenschaften und Künste konstruiert werden sollten, hin zu partikularen Ansichten begleitete die Entstehung dieser nationalromantischen Idee. Auf den zur damaligen Zeit wichtigen wissenschaftlichen Felder der Ästhetik und Naturphilosophie, welche von der „Partei der Aufklärung" (Friedrich Nicolai) – dazu gehörten auch jüdische Aufklärer der Generation nach Moses Mendelssohn wie Lazarus Bendavid oder Saul Ascher[4] – noch durchgehend nach den Maßstäben des allgemeinen Menschenverstandes bewertet worden waren, propagierten die neuen Intellektuellen die Vorstellung, dass selbst bei solchen grundlegenden Bestimmungen zur Urteils-

4 Siehe Lazarus Bendavid, *Versuch über das Vergnügen*. Wien: Joseph Stahel und Comp., 1794. Hier wird in frühkantianischer Tradition die Urteilskraft als universal menschlich ausgelegt, teils gar logisch-mathematisch begründet; Aschers Schrift zur Ästhetik, *Skolien, oder Fragmente der Philosophie und der Kritik*. Berlin: Karl Wilhelm Meyer, 1790, ist nicht minder universal formuliert, die Grundlage hierfür liegt vor allem in einer universalgeschichtlichen Vorstellung von der Menschheit und der Heranziehung aristotelischer politischer Konzepte. Aschers geschichtsphilosophisch anlegte Schrift zum Naturrecht (*Ideen zur natürlichen Geschichte der politischen Revolutionen*. s.l., 1802) lehnt eine essentialistische Völkergeschichte ab und widmet sich dem politischen Verhältnis eines Staatsvolkes gegenüber der jeweiligen konkreten Obrigkeit. So wird die Naturphilosophie gesellschaftlich und nicht völkisch-individuell konzipiert.

kraft und zum Verhältnis zur Natur (und folglich auch zum Naturrecht) eine maßgebende Verschiedenheit unter den Völkern festzustellen sei.

Im vierten und fünften Teil seiner Arbeit beschäftigt sich Puschner mit den um die Frage des Ein- und Ausschlusses kreisenden nationalen Konzepten verschiedener im Umfeld der Romantik agierender Denker, darunter die Schriftsteller Heinrich von Kleist und Ernst Moritz Arndt, die Philosophen Johann Gottlieb Fichte und Adam Heinrich Müller sowie die Universitätsprofessoren Jakob Friedrich Fries, Friedrich Rühs und Friedrich Carl von Savigny. Zwar nur zum Teil zur romantischen Strömung gehörend, haben diese auf unterschiedliche Weisen die ideologischen Zielsetzungen dieser insgesamt diffus gebliebenen politischen Bewegung entscheidend vorangetrieben. Es entwickelte sich, so Puschner, ein „fataler Konsens" (S. 218) innerhalb dieser Generation deutscher Intellektueller, der die Juden – d. h. ab 1812 etwa in Preußen jüdische Staatsbürger – nicht zum politischen und kulturellen Kollektiv der Deutschen gehören ließ. Während der Restauration in Deutschland stand die vormals unter napoleonischer Vorherrschaft durchgeführte Emanzipation der Juden wieder zur Disposition und wurde bekanntlich in vielen Orten in Teilen oder gar ganz zurückgenommen. Mit aller Konsequenz weisen die Romantiker die bisher erreichten Errungenschaften zurück, zugunsten eines Weltbildes, worin das Christentum und das Deutschtum sich ergänzen und manchmal gar ineinander aufgehen sollten. Mitunter wird auch die Möglichkeit der Vertreibung der Juden in Aussicht gestellt; exemplarisch steht etwa bei Fries: „Wenn unsere Juden nicht dem Greuel des Ceremonialgesetzes und Rabbinismus gänzlich entsagen und in Lehre und Leben so weit zur Vernunft und Recht übergehen wollen, daß sie sich mit den Christen zu einem bürgerlichen Verein verschmelzen können, so sollten sie bey uns aller Bürgerrechte verlustig erklärt werden, und man sollte ihnen, wie einst in Spanien, den Schutz aufsagen, sie zum Lande hinaus weisen" (zit. nach Puschner, S. 219).

Im sechsten und siebten Teil seiner Arbeit beschäftigt sich Puschner mit zwei romantischen Schriftstellern, die besonders explizit ihre Judenfeindschaft auch jenseits ihrer literarischen Werke verbreiteten: Gemeint sind Ludwig Achim von Arnim und sein „nationales Engagement und antisemitische Denunziation" (S. 223) sowie Clemens Brentano und seine Forderungen nach dem „Ausschluss des jüdischen Störfaktors" (S. 377). Obgleich diese Themen bei Arnim und Brentano seit geraumer Zeit bekannt sind, ist es das besondere Verdienst des Autors, diese systematisch und wohl lückenlos präsentiert zu haben.

Dieser „Abschied von Lessing" (S. 427) – jahrzehntelang galt der Schriftsteller Gotthold Ephraim Lessing als ein Symbol der universalistischen Akzeptanz von pluralistischen Weltanschauungen und der praktischen Emanzipation der Juden – seitens der politischen Romantiker und ihrer Verbündeten war keineswegs unumstritten. Schon in den 1780er Jahren kämpften der Begründer der Haskala, Moses Mendelssohn, und sein christlicher Unterstützer Christian Wilhelm von Dohm gegen die politische Überbewertung religiös-essentialistischer Differenzpostulate etwa seitens des Göttinger Orientalisten Johann David Michaelis, der ja sonst keineswegs zu den Romantikern zählt, aber den Nährboden für ihre Argumente sicherlich bereitete. Hingegen argumentierten Mendelssohn und Dohm für die Möglichkeit von staatsbürgerlicher Gleichheit bei gleichzeitigen religiösen Unterschieden. In diesem Teil von Puschners Arbeit gewinnt auch der jüdische Philosoph und Publizist Saul Ascher, der schon in den 1930er Jahren als einer der ersten Juden der Neuzeit bekannt war, der sich publizistisch der „wissenschaftliche[n] Abwehr des Antisemitismus" widmete,[5] deutlich an Konturen. Mit Schriften wie *Eisenmenger der Zweite* [1794] gegen die Judenfeindschaft Fichtes und *Germanomanie* [1815] gegen die Anhänger des deutschen Idealismus und der Romantik begleitete dieser Radikalaufklärer die Entwicklungen über weite Strecken mit einem kritischen Auge.[6] Ascher blieb dabei konstant bei seinen Forderungen nach einer von den Kriterien des Allgemeinwohls und von dem Konstrukt der Universalität des Menschen geleiteten weltbürgerlichen Grundlage für den politischen Fortschritt. Ging es den Romantikern darum, die Deutschen durch den Kontrast mit dem Feindbild der Juden (bzw. vielfach simultan der Franzosen) ideell zu überhöhen, zielte Ascher darauf ab, die tatsächlich in der Gesellschaft vorhandenen, verschiedenartigen Gruppierungen zu einem tatkräftigen Kollektiv von Staatsbürgern zu einigen. Für Ascher, einen durch die Politik der Obrigkeit diskriminierten Berliner Juden im Einwanderungsland Preußen, erscheint dies als die einzige vertretbare Lösung. Schließlich lebten dort nicht nur Deutsche und Juden, sondern auch zu einem großen Prozentsatz Hugenotten, Salzburger, Russen, Polen und andere „Colonien", welche das Land nach dem Dreißigjährigen Krieg wieder bevölkerten. Angesichts der Schwierigkeiten einer preußische Identität, der Unterschiede zwischen den Auffassungen der Protestanten in Preußen – die lange Zeit im 18. Jahrhundert eine Ursache innenpolitischer Instabilität darstellten und welche die Romantiker mittels einer „christlich-deutschen" Verschmelzungsidenti-

5 Fritz Pinkuss, „Saul Ascher, ein Theoretiker der Judenemanzipation aus der Generation nach Moses Mendelssohn", in: *Zeitschrift für die Geschichte der Juden in Deutschland*, Jg. VI. Berlin 1935. S. 28–32, hier S. 31, Anm. 8.

6 Siehe die leicht revidierte Fassung dieser Pamphlete in dem von Peter Hacks herausgegebenen Bd. 4 *Flugschriften*. Berlin/Weimar: Aufbau, 1991.

tät zu beseitigen hofften –, der zunehmenden Zahl katholischer Bürger in Preußen und der Etablierung säkularer Schichten, wird die Absurdität hinter den Versuchen der Romantiker deutlich, all dies unter Ausschluss der Juden durch das Konstrukt des Deutschen zu vereinen. Puschner schließt seine Analyse mit einer Darstellung zweier widersprüchlicher Erben der Romantik, Heinrich Heine und Ludwig Börne, ab und erweitert den Blick durch Kurzdarstellungen zu Joseph Wolf, Gotthold Salomon, Joel Abraham List und Moses Moser.

Leider geht Puschner nicht ausführlich auf die politischen und literarischen Nachwirkungen der Romantik in den anderthalb Jahrhunderten nach dem Ausklingen des unmittelbaren Wirkens dieser Kreise nach 1815 ein. Freilich hätte dies den Rahmen einer ohnehin sehr weit gefassten Dissertationsarbeit gesprengt, und es liegen bereits eine Reihe brauchbarer Studien vor, welche diese Entwicklungen berücksichtigen.[7] In seinem Ausblick stellt Puschner dennoch knapp dar, dass das politische Erbe der deutschen Romantik schwerwiegend auf der Nachwelt lastete: In „ihr[em] Konstrukt der Wesensfremdheit zwischen Deutschen und Juden", in ihren ausschlussorientierten Argumentationsfiguren und in ihren späteren, offen judenfeindlichen völkischen Tendenzen (S. 487 ff.) erweist sich der Antisemitismus der deutschen Romantiker nicht nur als ein beiläufiges Kapitel zwischen dem vormodernen christlichen Judenhass und dem wissenschaftlichen Rassenantisemitismus, sondern auch als ein eigenes ideologisches Phänomen mit einer komplizierten Wirkungsgeschichte, welche bis heute Spuren aufweist. Wirkungsgeschichtlich spielte zum Beispiel die Rezeption der Romantik eine große Rolle in der im späteren 19. Jahrhundert für die Ausbildung Deutschlands als Nation bedeutsamen Entstehung der deutschen Literaturgeschichtsschreibung. Zweifellos hat die dabei nachweisbare literaturhistorische ‚Pantheonisierung' dieser Dichter und Denker, etwa seitens der Antisemiten Wolfgang Menzel und Heinrich von Treitschke, dazu geführt, dass die judenfeindlichen Vorurteile der Romantiker in der Nachwelt weiter kursierten. Die Vordenker des Nationalsozialismus erhoben in ihren eigenen literaturhistorischen Arbeiten und populären Mythen jene Romantiker gerade wegen ihrer Judenfeindlichkeit überhaupt zu Größen. Zwar führt, so Puschner, „kein direkter Weg von der Romantik hin zu den Vernichtungslagern der Nationalsozialisten, [...] [a]ber die romantische Gruppe hat mitgeholfen, die verhängnisvolle deutsch-jüdische Antithese im kommunikativen und kollektiven Gedächtnis der Deutschen zu etablieren" (S. 495).

7 Zwei ältere Werke unter diesen Studien sind: Jacob Katz, *Vom Vorurteil bis zur Vernichtung. Der Antisemitismus 1700–1933*. München 1989 (*From Prejudice to Destruction*, 1980) und Eleonore Sterling, *Judenhaß. Die Anfänge des politischen Antisemitismus in Deutschland 1815–1850*. Frankfurt am Main 1969; siehe auch: Walter Grab, *Der Deutsche Weg der Judenemanzipation 1789–1938*. München 1991.

Dass der Autor am Ende seines Werkes trotz der von ihm dargestellten, fast erdrückenden Masse an Judenfeindlichkeit seitens der Romantiker davor zurückschreckt, den „literaturhistorischen Rang" dieser Gruppe schmälern zu wollen – denn es erscheint ihm als ungerechtfertigt, der These Theodor W. Adornos, dass politische Unwahrheit die „ästhetische Gestalt" einer Literatur beflecke, zu folgen (zit. nach Puschner, S. 496) –, ist nach literaturwissenschaftlichen Kriterien verständlich. Dass sich die deutschen Romantiker ihren Platz im heutigen deutschen Literaturkanon gesichert haben, sagt freilich mehr über die in der Kanonbildung ausgedrückte Priorität des ästhetischen Werts des literarischen Schaffens vor den gesellschaftlichen Implikationen des Werks und seiner Wirkung aus als über die Romantiker und ihre Werke selbst. Würde man diese Prioritäten umkehren, würde der Kanon in großen Teilen ganz anders aussehen. Insgesamt hat Puschners Werk den Charakter eines Kompendiums und gehört in die Handbibliotheken aller Interessierten der Germanistik, der Philosophie und Geschichte des 18. und 19. Jahrhunderts in Deutschland. Eine unerfreuliche Hürde ist allerdings der hohe Kaufpreis des Buches.

William Hiscott, Potsdam

Bastian Fleermann: Marginalisierung und Emanzipation. Jüdische Alltagskultur im Herzogtum Berg 1779-1847 (= Bergische Forschungen, Bd. 30). VDS-Verlagsdruckerei Schmidt: Neustadt an der Aisch 2007. 456 S., 21 €.

Diese volkskundliche Bonner Dissertation unternimmt den Versuch, die jüdische Alltagskultur in einem Territorium zu rekonstruieren, das bislang wenig erforscht ist und auch kein Siedlungsschwerpunkt von Juden in der Vormoderne war. Doch warum musste der Fokus auf der Alltagsgeschichte liegen, wenn es von vornherein klar war, dass es so gut wie kaum innerjüdische Quellen für den Untersuchungszeitraum gibt und die normativen Quellen, meistens obrigkeitlicher Provenienz, wenig aussagekräftig für eine Alltagsgeschichte sind?
Wie aus der Einleitung, die einen guten Forschungsüberblick gibt, hervorgeht, war dem Autor dieses methodische Problem durchaus bewusst. Doch hat er daraus nicht die Konsequenz gezogen, nämlich sich auf eine eher sozialgeschichtlich oder im weitesten Sinne kulturgeschichtlich ausgerichtete Regionalstudie zu beschränken.
Die beiden Hauptkapitel zur jüdischen Siedlungsgeschichte im Herzogtum Berg und zu den rechtlichen, politischen und demographischen Entwicklungen bis in die erste Hälfte des 19. Jahrhunderts erfüllen methodisch nicht ganz so hochge-

schraubte Erwartungen durchaus. So erfährt man beispielsweise etwas über den prozentualen Anteil der Juden an der Gesamtbevölkerung im Zeitalter der Emanzipation (0,83 Prozent um 1816). Auch wird das Düsseldorfer Modell der Emanzipation in napoleonischer Zeit dargestellt.

Das Kapitel, das mit „Alltag und Ökonomie" überschrieben ist, behandelt im wesentlichen wirtschafts- und sozialgeschichtliche Aspekte. So erfahren wir, dass Juden im Herzogtum Berg nicht in Berufen zu finden sind, die man der frühindustriellen Produktion zurechnen kann. Außer im Handel und in der Geldleihe trifft man Juden auch in Berufen an, die (zunehmend) als bürgerlich gelten. So gab es unter den bergischen Juden nicht wenige, die mit Musik ihren Lebensunterhalt verdienten. Interessant ist auch der Hinweis, dass es solche Nischenberufe wie „Hühneraugenschneider" gab. Auffällig ist weiterhin die geringe Zahl an Hofjuden in diesem Territorium. Ein Problem war, wie auch in anderen Territorien, die soziale Frage, in diesem Falle die große Zahl jüdischer Armer bzw. Bettler.

Das Kapitel über „Alltag und Glaube" ist aus alltagsgeschichtlicher Hinsicht eher enttäuschend. Aspekte der materiellen Kultur kommen jedenfalls zu kurz. Dass es eine Epigraphik jüdischer Grabsteine gibt, ist dem Autor zwar bekannt, doch macht er aus dieser Erkenntnis nichts, wenn man von der Erwähnung der Inschrift eines Grabsteins für einen bergischen Rabbiner einmal absieht. Hier hätte man zumindest – die ansonsten für dieses Territorium nur schlecht überlieferten – innerjüdischen Quellen, die man für eine Alltagsgeschichte heranziehen könnte. Ebenfalls nicht den Erwartungen entspricht das Kapitel über das Privatleben und die Familienstruktur. Von einer volkskundlichen Dissertation hätte man schon erwarten können, dass der Autor sich beispielsweise die Entwicklung der Namensgebung (z. B. anhand von Steuerlisten etc.) anschaut. Das Problem der frühen Beerdigung, das auch im Herzogtum Berg um 1800 noch zu Streit mit Behörden führte, wird zwar erwähnt, die innerjüdische Diskussion, wie sie u. a. Eberhard Wolff und Falk Wiesemann als zentrales Thema der Haskalah herausgearbeitet haben, aber ignoriert. Lediglich der abschließende Exkurs über regionale Identität löst die Erwartungen, die im methodischen Teil geweckt werden, ein.

Fazit: Es handelt sich um eine solide regionalgeschichtliche Fallstudie, die allerdings den Anspruch, den jüdischen Alltag darzustellen, leider nur teilweise einlöst.

Robert Jütte, Stuttgart

Michał Galas: Rabin Markus Jastrow i jego wizja reformy judaizmu. Studium z dziejów judaizmu w XIX wieku. [Der Rabbiner Markus Jastrow und seine Vision der Reform des Judentums. Studien zur Geschichte des Judentums im 19. Jahrhunderts.] Wydawnictwo Austeria: Kraków 2007. 335 S., 32 zł.

Der Autor des Buches, Michal Galas, der am Lehrstuhl für Judaistik der Jagiellonen-Universität Krakau lehrt, hat bereits Studien über die Geistesgeschichte der Juden Polens und den Hasidismus veröffentlicht. Hier legt er die spannende Biographie des Rabbiners Markus Jastrow vor und schildert dessen Vision einer Reform des Judentums. Jastrow, eine wichtige Gestalt in der jüdischen Reformbewegung im 19. Jahrhundert und ein erbitterter Gegner des Hasidismus, war ein streitbarer Zeitgenosse. Sein wechselvolles Leben führte ihn samt Familie von Preußen über Polen in die USA, wo er starb.

Jastrow, ein Anhänger der Haskala, wurde 1829 im Preußischen Teil des damals geteilten Polen, in Rogasen (Rogoźno) im Posener Land, geboren. Es wurde bisher wenig Biografisches über ihn publiziert, in Polen war er weitgehend unbekannt, wiewohl er, wie Galas nachweist, eine führende Rolle in der polnisch-jüdischen „Verbrüderung" und im Widerstand gegen die Teilungsmächte, insbesondere den russischen Zaren, spielte. Jastrow war ein Wanderer zwischen Völkern, Religionen, Kulturen und Ländern. Er erhielt als Kind die traditionelle jüdische Bildung, zugleich aber lernte er Polnisch und weltliche Fächer. Danach besuchte er das deutschsprachige Gymnasium in Posen, wo nach der Revolution von 1848 Polnisch als zusätzliches Unterrichtsfach eingeführt wurde. 1852 nahm er das Studium der Philosophie, Logik, griechischen Philologie und Literatur sowie der mittelalterlichen Geschichte und Psychologie an der Berliner Universität auf. Nebenher studierte er auch beim Berliner Gemeinderabbiner Michael Sachs (1808-1864), um 1853 eine rabbinische Ordination zu erlangen. Sachs war einer der Pioniere der Bewegung für die Wissenschaft des Judentums. Er übersetzte zusammen mit Leopold Zunz die Bibel ins Deutsche, war Autor des Buches *Religiöse Poesie der Juden in Spanien* (Berlin 1845) und ein Reformer des Gottesdienstes.

In der Berliner Zeit trat Jastrow in engeren Kontakt zu Heinrich Graetz, der ihn seither öfters protegierte. Da Jastrow nach Abschluß seines Studiums promovieren wollte, was Juden zu dieser Zeit in Berlin noch nicht gestattet war, ging er nach Halle und erlangte 1856 den Titel Dr. phil. mit der lateinischen, ungedruckt gebliebenen Dissertation *De Abraham ben Meir Aben Esrae principiis philosophiae.* Von 1856 bis 1858 arbeitete Jastrow in Berlin an der jüdischen Schule als Religionslehrer.

Von 1858 bis 1862, inzwischen verheiratet, amtierte Jastrow als Rabbiner der progressiven Synagoge in der Danilowiczowska Straße in Warschau, die auch „Deutsche Synagoge" genannt wurde. Warschau war damals im russischen Teil Polens und spürte ganz besonders die Fesseln des zaristischen Regimes und des polnischen Antisemitismus, der sich in dem sog. „Jüdischen Krieg von 1859" offenbarte, als die Warschauer Zeitung eine antisemitische Kampagne lancierte, bei der sich der deutschstämmige polnische Historiker Joachim Lelewel für die Juden einsetzte. In Warschau folgte Jastrow seinem Credo: „Man brauche jetzt Religiosität und keine Konfessionalisierung" und setzte sich für den Fortschritt, die Emanzipation und Gleichberechtigung der Juden ein. Seine Predigten, darunter – da er sich auf die Seite der Opposition stellte – sehr politische, verschafften ihm eine große Resonanz in jüdischen Kreisen wie auch unter polnischen patriotischen Oppositionellen, insbesondere während der blutigen Februar-Demonstrationen des Jahres 1861, die als Vorboten des ebenfalls niedergeschlagenen Aufstandes von 1863 gelten. Er veröffentlichte später, 1864, in Leipzig anonym die Schrift *Die Vorläufer des polnischen Aufstandes. Beiträge zur Geschichte des Königreichs Polen von 1855 bis 1863.* Zu diesem Zeitpunkt war er nicht mehr in Polen, denn nachdem er an der Beerdigung von Opfern der Unruhen teilgenommen hatte, wurde er verhaftet und für drei Monate in der Zitadelle gefangen gehalten. Als Ausländer wurde er des Landes verwiesen und ging nach Breslau. Viele seiner Schriften, insbesondere der frühen Zeit wurden von den russischen Behörden konfisziert und gingen unwiederbringlich verloren.

Von Breslau wechselte Jastrow, damals schon als revolutionärer Märtyrer bekannt, nach Mannheim, wo er im September 1862 das Rabbineramt übernahm. Kurz nach Amtsantritt in Mannheim gelang ihm die Rückkehr nach Warschau, wo inzwischen eine polnische Übersetzung des Buches Genesis erschienen war, die seinen Emanzipationsplänen entgegenkam. Während seines Kuraufenthaltes in Kolberg begann der Aufstand von 1863, und die preußischen Behörden konfiszierten seinen Paß, denn Jastrows revolutionärer Ruf war ihnen nicht entgangen. Eine Rückkehr nach Warschau war unmöglich geworden, denn polnische Rabbiner wurden nach Sibirien deportiert. Seine Predigttexte, Briefe und Papiere gingen erneut verloren, und wiewohl ihm der Posten des Nachfolgers von Abraham Geiger als progressiver Rabbiner von Breslau angetragen wurde, entschied er sich 1864 schließlich für das Rabbinat von Worms. Dort allerdings gab es zwischen seinen Reform-Anhängern und den Orthodoxen große Konflikte, die zur Spaltung der Gemeinde führten, die Polizei behielt ihn im Auge, und so war er erneut auf der Suche nach einem neuen Posten. Als er die Wahl bekam, sich nach Wien oder nach Philadelphia zu begeben, wählte er das Letztere. Seit 1866 amtierte er nun in

der Synagogengemeinde Rodeph Shalom in Philadelphia, wo er seine Reformen durchführen und die Konservative Bewegung etablieren konnte. Obzwar eine populäre und berühmte Gestalt, so war Jastrow jedoch auch ein Polarisierer, und seine letzte Lebensphase war einerseits durch Polemiken und ideologische Linienkämpfe gegen die Progressiven wie gegen die Orthodoxen bestimmt, zugleich aber auch die wissenschaftlich fruchtbarste, aus der sein bis heute bekanntestes Werk *A Dictionary of the Targumim, the Talmud Babli and Yerushalmi, and the Midrashic Literature* stammt.

Das Buch von Michal Galas ist sehr informativ, es zeichnet sowohl die bisher weitgehend unbekannten Lebensstationen von Markus Jastrow, dem er das Eintreten für die polnische Sache hoch anrechnet, wie auch die Entwicklung der jüdischen konservativen Reformbewegung im 19. Jahrhundert nach, die von Deutschland aus ihren Ausgang nahm und in den USA ihre heutige Form erhielt. Es wäre wünschenswert, dieses gut lesbare Buch ins Deutsche zu übersetzen.

Elvira Grözinger, Berlin

Auguste Zeiß-Horbach: Der Verein zur Abwehr des Antisemitismus. Zum Verhältnis von Protestantismus und Judentum im Kaiserreich und in der Weimarer Republik. Evangelische Verlagsanstalt: Leipzig 2008. 464 S., 44 €.

Der eskalierende Antisemitismus im Kaiserreich führte 1890 zur Gründung des Vereins zur Abwehr des Antisemitismus (VAA). Der aus dem Kulturprotestantismus kommende kleine Verein mit rund 12.000 Mitgliedern, vorwiegend aus dem liberalen Bildungsbürgertum, engagierte sich im Kampf gegen den Antisemitismus und für die bedrohte Gleichberechtigung der Juden in Deutschland. Zwar gab es auch eine begrenzte Zahl von jüdischen Mitgliedern, doch sie standen wegen des christlichen bzw. später mehr überkonfessionellen Erscheinungsbildes des Vereins bei Leitungsaufgaben in der zweiten oder dritten Reihe. Über diesen bis 1933 bestehenden Abwehrverein hat die Theologin und Gemeindepfarrerin Auguste Zeiß-Horbach 2007 eine Dissertation an der theologischen Fakultät der Universität Leipzig verfasst. Nach früheren wichtigen Arbeiten von Ismar Schorsch und Barbara Suchy ist dies die erste Monografie, die systematisch die verfügbaren Quellen zum VAA wie Vereinszeitungen, Nachlässe und das spärliche Erbe von Vereinsakten sichtet. Dabei ist die traditionell ausgerichtete ideen- und sozialgeschichtliche Studie in drei große Kapitel gegliedert: Vereinsgeschichte, Werte und Einstellungen im VAA sowie das Wirken der evangelischen Pfarrer und Theologen im Abwehrverein.

Die Darlegungen zur Vereinsgeschichte bieten einen Überblick zu Mitglieder- und Organisationsstruktur, Aktivitäten und Akteuren und behandeln die Arbeitsschwerpunkte der vier Vorsitzenden Rudolf von Gneist/Heinrich Rickert, Theodor Barth und dem wichtigsten Vorsitzenden Georg Gotheim (1909–1933). Vertieft wird die Vereinsanalyse durch einem regionalen Blick auf die Tätigkeit und die Wirkung des VAA in Sachsen-Weimar und Eisenach sowie in Halle.

Beim zweiten Schwerpunkt „Werte und Einstellungen" wird das schwierige Verhältnis des Vereins zu den deutschen Juden in Unterkapiteln wie Gleichberechtigung contra Philosemitismus, Beurteilung des Zionismus, assimilatorisches Leitbild am Beispiel der Schächtfrage sowie Kulturfremde und Kulturbrüder beleuchtet. Interessant ist die These, die auch ein wichtiger Rekurs auf die Handlungsschwäche und Grenzen des VAA ist: Innerhalb der deutschen Kultur und Nation wurde den Juden lediglich die Stellung einer religiösen statt einer politischen Gemeinschaft ohne festgefügte jüdische Identität zugestanden, und deshalb sollten sie im Assimiliationsprozess ganz in der deutschen Kultur aufgehen. Konsequent lehnte der VAA Antisemitismus, Philosemitismus und Zionismus gleichermaßen ab. In diesem kulturhomogenen Konzept setzte man sich zwar für die Gleichberechtigung der Juden ein, aber dies geschah vor allem zur Herstellung und zum Erhalt der Einheit der deutschen Nation. Die 1893 erfolgte Gründung des Centralvereins deutscher Staatsbürger jüdischen Glaubens ist u.a. in dieser problematischen Haltung des VAA begründet. Zeiß-Horbach kommt das Verdienst zu, dieses nationale Primat in der Vereinspolitik herauszuarbeiten und zu verdeutlichen, dass diese Haltung die kulturpluralistische Position der deutschen Juden schwächte und intern immer wieder zu Diskussionen über die nationale Zuverlässigkeit der Juden und die „störenden Eigenheiten" der Juden führte. Auf den Druck der Judenfeinde, die sich auch solcher projektiver Vorwürfe und Stereotype bedienten, reagierte der VAA häufig mit defensivem Nachgeben, wie die Autorin verdeutlicht. Außerdem wurde m. E. der offene Zusammenhang zwischen dem vorherrschenden homogenen Deutschnationalismus und dem grassierenden Antisemitismus nicht als Gefahr erkannt., sondern das Streben nach der deutschen Kulturnation als brauchbarer Lösungsansatz zur Eindämmung der Judenfeindschaft gepriesen.

Im dritten Kapitel werden die wichtigsten Theologen und ihre teilweise sehr unterschiedlichen kulturprotestantischen Positionen zum Judentum und zum Alten Testament sowie ihre Tätigkeit im VAA porträtiert, wie beispielsweise der Bonner Alttestamentler Eduard König, Emil Felden aus Bremen und der Nürnberger Pfarrer Christian Geyer. Beim praktischen Theologen Otto Baumgarten aus Kiel

und dem Stuttgarter Stadtpfarrer Eduard Lamparter wird die Spannweite gegensätzlicher Positionen sehr sinnfällig. Während Baumgarten pointiert das homogene Konzept der deutschen Nationalkultur vertrat und dabei tendenziell ein negatives Judenbild zum Vorschein kam, kämpfte Lamparter in seinen populären Schriften wie ‚Evangelische Kirche und Judentum' (1928) für eine gleichberechtigte Achtung der beiden Religion und würdigte die Bedeutung des Judentums für die Genese des Christentums und der Religionsgeschichte der Menschheit, u.a. durch die Rolle des Monotheismus und der universellen Ethik. Eine Abwertung der jüdischen Geschichte als Dekadenzgeschichte, wie sie auch in der liberalen Theologie der Kulturprotestanten immer wieder anzutreffen war und wie sie sich in der Abneigung gegenüber jüdischer Frömmigkeit und Riten äußerte, lehnte Lamparter entschieden ab.

Doch die gesellschaftliche Wirkung des Abwehrvereins gegen Antisemitismus blieb marginal. Die Gründe dafür sind einmal in der mangelnden Solidarität mit den Juden von nichtjüdischer Seite, besonders im bürgerlich-protestantischen Milieu, und im zermürbenden Einzelkampf der wenigen hundert Aktiven gegen die wachsende Flut des Antisemitismus zu suchen. Schließlich hat auch eine mehr oder minder ausgeprägte Intoleranz von liberalen Kulturprotestanten gegenüber einer eigenständigen jüdischen Identität zur Schwäche beigetragen. Aufgrund der Binnenperspektive wird in der Studie dieses wenig bekannte Profil des VAA deutlich, wenngleich die Sicht von außen auf den Verein unterbelichtet bleibt. Zentrale Aspekte bei der Bekämpfung des Antisemitismus wie das häufig eingesetzte Stilmittel der Ironie werden von der Autorin wegen ihres traditionellen Ansatzes der Texthermeneutik nicht weiter mit einer zeitgemässen kulturwissenschaftlichen Methodik (Semantik, Diskursanalyse) in den Blick genommen. Außerdem sparte sich der Verlag ein benutzerfreundliches Orts- und Personenregister. Ungeachtet dieser Defizite erweitert die gut lesbare Untersuchung von Auguste Zeiß-Horbach den Wissenshorizont über den Verein zur Abwehr des Antisemitismus.

Martin Ulmer, Tübingen

Caris-Petra Heidel (Hg.): Naturheilkunde und Judentum (= Schriftenreihe Medizin und Judentum, Bd. 9). Mabuse-Verlag: Frankfurt am Main 2008. 208 S., 32 €.

Zu jüdischen Ärzten und zu Judentum und Medizin ist in den vergangenen Jahrzehnten vermehrt geforscht worden. Dass sich das Interesse jüdischer Mediziner schon früh auf Therapien richtete, die wir heute der Komplementärmedizin zu-

rechnen, ist dagegen wenig bekannt und noch weniger erforscht. So ist ein einschlägiger Aufsatzband zu begrüßen, der aus dem verdienstvollen Dresdner Kolloquium „Medizin und Judentum" hervorgegangen ist.
Wie zu erwarten dominieren biographische Arbeiten. Insofern ist der Versuch von Marina Lienert zu begrüßen, anhand mehrerer Biographien das besondere Interesse jüdischer Ärzte an der Naturheilkunde herauszuarbeiten. Sie kommt zu dem Ergebnis, dass die konfessionelle Zugehörigkeit weder für die Ausbreitung der Naturheilbewegung noch für die Aufnahme von Mitgliedern in die zahlreichen Vereinen, die es bereits in der Kaiserzeit und in der Weimarer Republik gab, eine Rolle gespielt hat. Auch halten sich offenbar antisemitische Ressentiments in der Naturheilbewegung in Grenzen. Insbesondere geht Lienert auf den „Ärzteverein für physikalisch-diätetische Therapie" ein. Von 68 Mitgliedern, die für das Jahr 1904 nachweisbar sind, waren immerhin 13 jüdischer Abstammung. Das zeigt, dass jüdische Ärzte sich offenbar nicht nur als Pioniere auf dem Gebiet der naturwissenschaftlichen Medizin betätigten. Susanne Hahn, ebenfalls eine vorzügliche Kenner der Materie, zeigt in ihrem Beitrag, welche Rollen Juden als Autoren und Herausgeber der Zeitschrift „Biologische Heilkunst" (1920–1940) spielten. Unter den Autoren befanden sich beispielsweise auch so bekannte Persönlichkeiten wie Friedrich Wolff und Julius Moses. Wenn heute wieder Forderungen nach einer „Sprechenden Medizin", der in der Komplementärmedizin breiten Raum gewährt wird, laut werden, so verdient ein Zitat von Julius Moses, das Hahn wiedergibt, besondere Beachtung. Moses nimmt darin auf den Vorwurf Bezug, dass jüdische Ärzte zu „schmusen" (auf gut deutsch: mit den Patienten zu reden) verstehen. Der bekannte Weimarer Arzt sieht darin nichts Schlechtes, ganz im Gegenteil: „Das ‚Schmusen' ist ja gerade ein wichtiger Bestandteil der Behandlung", so Moses.
Die Herausgeberin selbst steuert die biographische Skizze eines jüdischen Homöopathen mit Namen Salomo Gutmann (1789–1852) bei, der bereits zu Hahnemanns Lebzeiten in Leipzig als Zahnarzt praktizierte. Wie Heidel herausfand, gab es auch im 20. Jahrhundert einige wenige Zahnmediziner jüdischer Herkunft, die eine ganzheitliche Zahnheilkunde propagierten, wie z. B. Alfred Cohn, Julius Misch oder Alfred Kantorowicz.
Rebecca Schwoch, die an einer biographischen Studien zum Schicksal Berliner jüdischer Kassenärzte nach 1933 arbeitet, stellt aus ihrer umfangreichen Datenbank (über 2000 Datensätze) 16 Biographien von Ärzten vor, die naturheilkundliche Verfahren anwandten oder sich darauf spezialisiert hatten. Es fällt auf, dass eine nicht unerhebliche Zahl dieser Ärzte sich für die sogenannte Biochemie nach

Schüssler interessierte. Da diese Ärzte zum Teil auch für Laienvereine tätig waren, hätte sich ein Blick in die Studie von B. Karrasch gelohnt.
Ein weiterer bemerkenswerter Beitrag ist die „Rekonstruktion eines ‚vergessenen' jüdischen Naturheilkundigen aus der Provinz". Jürgen Nitsche gebührt das Verdienst, nicht nur auf das Schicksal eines jüdischen Masseurs in Mittweida aufmerksam gemacht, sondern auch den Umgang der Nationalsozialisten mit jüdischen Heilpraktikern zum ersten Mal thematisiert zu haben.
Die übrigen Beiträge zu diesem Aufsatzband (darunter einige aus Tschechien) kann man bestenfalls als Miszellen bezeichnen, teilweise ist auch der Bezug zum Gesamtthema nicht gegeben oder marginal. Größtenteils erreichen sie nicht den Standard, den inzwischen die Medizingeschichte bei biographischen Arbeiten erreicht hat. Doch wegen der doch nicht unbeträchtlichen Anzahl innovativer Beiträge, die hier nur kurz skizziert werden konnten, lohnt sich gleichwohl die Lektüre und Anschaffung dieses Sammelbandes.

Robert Jütte, Stuttgart

Elvira Grözinger/Magdalena Ruta (Hg.): Under the Red Banner. Yiddish Culture in the Communist Countries in the Postwar Era (= Jüdische Kultur, Bd. 20). Harrassowitz Verlag: Wiesbaden 2008. 268 S., 46 €.

Der Sammelband enthält 17 englischsprachige Artikel, unterteilt in fünf Themenfelder. Sie sind das Ergebnis einer internationalen Tagung, die im November 2006 in Krakau stattfand. Die recht knappen Beiträge widmen sich überwiegend Inhalten mit Bezug zur Volksrepublik Polen, selten direkt zur UdSSR, nur in jeweils einem Fall zu Litauen bzw. zu Rumänien.
Das erste Themenfeld *Yiddish as a political tool – Nusnakh Poyln* eröffnet Jaff Schatz mit seinem Artikel *Communists in the „Jewish Sector" in Poland: Identity, Ethos and Institutional Power Structure.* Der klar gegliederte Artikel bildet einen guten Einstieg in das Thema des Sammelbands, da sich Schatz auf das Umreißen der Situation und der Organisationsstrukturen der polnischen Judenheit in der Nachkriegszeit konzentriert. Im folgenden Artikel skizziert auch Bożena Szaynok die Ereignisgeschichte und thematisiert dabei aus theoretischer wie ideologischer Sicht die Phänomene Assimilation, Emigration, die Tätigkeiten des Joints sowie die Bedeutung Israels und des Zionismus in der Politik der Kommunisten in Polen von 1949 bis 1953. August Grabski und Martyna Rusiniak rücken die Rolle der jüdischen organisierten Kommunisten in der Volksrepublik Polen in den Mittelpunkt ihrer Be-

trachtungen. Ihr Fazit: Diese spielten eine maßgebliche Rolle im Kampf für die Unterstützung und Entwicklung der jiddischen Kultur im Nachkriegspolen.
Der zweite Themenblock *Yiddish Theatre and the Fine Arts in Romania and Poland* enthält drei Beiträge. Elvira Grözinger beschäftigt sich im Kontext des Jüdischen Staatlichen Theaters in Bukarest und dessen langjährigem Direktor Israil Bercovici mit dem Spannungsfeld zwischen stalinistischer Politik und jüdischer Kultur in Rumänien. Die Autorin zieht dabei die bislang weitgehend unbekannten kommunistischen *IKUF-bleter* (*Idisher-kulturfarband-bleter*) heran, welche von 1946 bis 1953 in Rumänien erschienen. Miroslawa M. Bulat beschreibt das jiddische Theater und dessen Repertoire in der Volksrepublik Polen von 1947 bis 1956 auf der Grundlage einer breiten Auswahl offizieller Presseartikel in polnischer Sprache. Durch diese „offizielle" Perspektive zeigt die Theaterwissenschaftlerin eindrücklich die versuchte Einflussnahme des Pressewesens auf Theaterakteure und das Publikum auf. Am Ende ihres Beitrages regt Bulat an, die Bearbeitung des Themenfelds künftig durch das Heranziehen der jiddischen Presse zu erweitern. Mit Renata Piątkowskas Beitrag richtet sich die Aufmerksamkeit erneut auf die Polnische Volksrepublik. Die Kunsthistorikerin stellt die Wiederbegründung, Ziele, konkrete Arbeit und die Protagonisten der *Jüdischen Gesellschaft für die Förderung der Schönen Künste* (*Yidishe gezelshaft tsu farshproytn kunst*) im Zeitraum von 1946 bis 1949 anschaulich und pointiert dar.
Dem nächsten Themenfeld *The Dissemination of Yiddish Culture in Poland* sind vier Beiträge zugeordnet. Eugenia Prokop-Janiec thematisiert jiddische Literatur in polnischer Übersetzung, Literaturkritik sowie literaturhistorische Arbeiten über jiddische Literatur in der Volksrepublik Polen unter literarischen und kulturellen Gesichtspunkten. Ihr Fazit: Eine auf Polen zentrierte Perspektive und ideologische Überlegungen dominierten die Beschäftigung und Kanonisierung jiddischer Literatur in der Volkrepublik. Joanna Nalewajko-Kulikov widmet sich dem rege tätigen Verlag *Yidish Bukh*, der von 1947 bis 1968 fast 350 jiddische Titel in Polen veröffentlichte. In ihrem in vier Phasen aufgeteilten Beitrag macht sie einen hervorragenden Auftakt für die weitergehende Bearbeitung des Themas – dies auch durch die Benennung weiterer Forschungsmöglichkeiten. Zudem liefert sie mit zwei Anhängen, nämlich der von ihr erarbeitete Publikationsbibliographie des Verlags und dem Veröffentlichungsplan für 1968 bis 1970, wertvolles Überblicksmaterial. Die zwei folgenden Beiträge wurden von ehemaligen Mitarbeitern jüdischer Periodika in Polen verfasst. Moshe Shklar porträtiert die *Folks-shtime* (Volksstimme; 1948-1968) und deren Mitarbeiterstab von innen heraus, ohne dabei den notwendigen Abstand zum Gegenstand zu verlieren. Joseph Sobelman

widmet sich der *Nasz Glos* (Unsere Stimme), der polnischen Beilage zur eben genannten jiddischen Tageszeitung im Zeitraum von 1957 bis 1968.
Der vierte Themenkomplex *Yiddish Literature in Poland and in the USSR* wird zunächst durch die allgemeinen Beiträge von Nathan Cohen und Magdalena Ruta eröffnet. Cohen stellt Emigrationsmotive jiddischer Schriftstellerinnen und Schriftsteller aus Polen in den unmittelbaren Nachkriegsjahren dar, wobei laut Cohen Antisemitismus als Hauptauslöser für die Emigration zu sehen ist. Ruta klassifiziert in ihrem literaturwissenschaftlichen Beitrag die Motive jiddischer Literatur in Polen im selben Zeitraum. Dabei dominierte die Trauer über die Shoah. Zwei weitere Artikel widmen sich der Arbeit einzelner jiddischer Autoren. Magdalena Sitarz beschäftigt sich mit Leyb Olitski. Nach einer Einführung in Leben und Werk dieses Autors konzentriert sich Sitarz in ihrer Analyse auf Gedichte und Fabeln aus der Sammlung *Mitn ponem tsu der zun* (Mit dem Gesicht zur Sonne), welche 1952 in Warschau erschien. In den vorangegangenen und folgenden Artikeln spielen der Umgang mit der und die Trauer über die Shoah sowie ein daraus resultierender klarer Kontinuitätsbruch eine prägende Rolle. Gegensätzlich dazu erscheint das Fazit Sitarzs, dass das unmittelbare Nachkriegswerk Olitskis Polen als junges, dynamisches Land erscheinen lässt, bewohnt von Menschen, die das Land wiederaufbauen. Ein Anhang mit einer Liste der Bücher des Autors und einer Auswahl seiner Gedichte, welche als Originalzitate in hebräischen Lettern wiedergegeben sind, runden diesen lesenswerten Beitrag ab. Die Sektion findet ihren Abschluss mit Thomas Soxbergers Ausführungen zur *„privaten literarischen Mythologie“* des sowjetisch-jiddischen Schriftstellers Alexander Lizen (1911–1999), dessen Sammelband *Nokhemke Esreg* analysieirt wird. Nach einer Kurzbiographie des Autors ordnet Soxberger das Werk Lizens in die Phasen der jiddisch-sowjetischen Literatur ein und stellt Vermutungen über die besondere Bedeutung des Jiddischen als Schreibsprache für diesen Autor an.
Den Abschluss findet der Band mit drei Beiträgen zum Themenfeld *Yiddish Culture in the USSR and Lithuania.* Gennady Estraikh zeigt in seinem Artikel eindrücklich, welche Bedeutung die Stadt Warschau insbesondere in den 1950er Jahren durch ihre jiddischen Publikationen als *„Auslandszentrum“* (S. 229) der sowjetisch-jiddischen Kultur hatte. Wolf Moskovich beschreibt in seinem lesenswerten Beitrag das Russisch-Jiddische Lexikon, das 1984 in Moskau erschien. Er stellt ideologische „Zwänge“ dar, welche auch bei diesem Projekt starken Einfluss auf die konkrete Umsetzung ausübten; so beispielsweise die Frage nach dem Umgang mit deutsch- oder hebräisch-aramäischstämmigem Vokabular. Der Schlussbeitrag von Dov Levin beschäftigt sich mit dem kurzen Wiederaufleben jiddischer Kultur im Nachkriegslitauen von 1953-1971. Levin würdigt dabei insbesondere Berl Cesark

(1922–1991), dessen unermüdliches Engagement für die jüdische respektive jiddische Kultur bis heute wenig bekannt ist.
Der Sammelband leistet einen bedeutsamen Wissenstransfer, insbesondere für all diejenigen am Thema Interessierten, die keinen Zugang zur polnischsprachigen Forschungsliteratur bzw. -landschaft haben. Dies nicht zuletzt deshalb, da viele Autorinnen und Autoren aus Polen stammen oder dort forschen, in jedem Fall aber die aktuelle polnischsprachige Forschungsliteratur und -diskussion in ihre Arbeiten einweben. Eine gemeinsame thematisch-sachliche Schnittmenge erhält die Mehrzahl der Beiträge durch Ausführungen zum Umgang mit der Shoah und zu dem Verhältnis der kommunistischen Länder zu Israel. Auch die Thematisierung des Spannungsfeldes zwischen kommunistischer Propaganda und Ideologie und deren Einflussnahme auf die Lebens- und Aktionsbereiche der Jüdinnen und Juden in den kommunistischen Ländern zieht sich durch alle Beiträge.

Rebekka Denz, Berlin/Braunschweig

Rūta Eidukevičienė/Monika Bukantaitė-Klees (Hg.): Von Kaunas bis Klaipėda. Deutsch-jüdisch-litauisches Leben entlang der Memel. Verlag Litblockín: Fernwald 2007. 242 S, 29,90 €.

Neben Vilnius, das für Jahrhunderte geistiges und intellektuelles Zentrum des europäischen Judentums war, wird oft die bedeutende Rolle von Kaunas übersehen, dessen Bevölkerung im 19. Jahrhundert zu 40 Prozent aus Juden bestand, als die jiddisch *Korne* genannte Stadt zum kulturellen Zentrum des litauischen Judentums wurde. Über die besondere Grausamkeit des Holocaust in Litauen ist viel geschrieben und diskutiert worden. Über 200 000 Menschen, fast die gesamte jüdische Bevölkerung, wurden in wenigen Monaten ermordet. Fanal waren vor allem die Pogrome in Kaunas, in denen schon in den ersten Tagen des Zweiten Weltkriegs antisemitisches Wüten das mehr oder weniger tolerante, Jahrhunderte lang währende Miteinander von Juden und Nichtjuden beendete. Dass Kaunas einer der finstersten Orte des Holocaust war, kann man den Aufzeichnungen der Helene Holzmann über ihre Familie entnehmen, die im Jahr 2000 unter dem Titel *Dies Kind soll leben* erschienen sind.

Diesem Buch aber liegt die Idee zugrunde, dass man sich dem Leben, der Geschichte und der Kultur der litauischen und ostpreußischen Juden nicht allein aus der Perspektive des Holocaust nähern darf. In den hier versammelten Beiträgen geht es um die jüdische Kultur des Memellandes vor dem Holocaust, es geht um Erläuterungen und Klärungen des komplexen Zusammenlebens im früheren Jid-

dischland, der Litvakia, um die multiethnisch, von Juden, Litauern, Deutschen, Russen und anderen geprägten und unwiederbringlich verlorenen Lebensformen längs des Grenzflusses Memel, zwischen Kaunas und Klaipėda also. Zwei Beiträge jedoch sind auch der Zeit nach 1945 gewidmet: Rūta Eidukevičienė geht Schuldmotiven in der litauischen Literatur des 20. Jahrhunderts nach, die parallel zur Diskussion der simultanen Opfer- und Täterrolle der Litauer in der NS-Zeit entstanden ist, und Goda Volbikaitė handelt über jüdische Identitätsprobleme in den Gegenwartsromanen zweier jüdischer Autoren, von denen einer auf Litauisch, der andere auf Russisch schreibt.

Die Beiträge gehen zum größten Teil auf eine Konferenz in Kaunas 2005 zurück, die vom germanistischen Lehrstuhl der Vytautas Magnus-Universität Kaunas zusammen mit dem Institut für interkulturelle Germanistik der Johannes-Gutenberg-Universität Mainz/Germersheim veranstaltet wurde. Neben Beiträgen zu politischen und wirtschaftlichen Aspekten sind zwei Aufsätze jüdischen Gemeinden in kleineren Ortschaften gewidmet. Die größere Zahl der Vorträge aber ist literaturwissenschaftlichen Themen vorbehalten und macht den Leser mit einer Reihe von Dichterpersönlichkeiten bekannt, die auch literarisch Interessierten wenig geläufig sein dürften, aber vom großen Reiz dieser literarischen Kultur künden. Auch Arnold Zweigs Werk *Das ostjüdische Antlitz* gerät in einem Beitrag von Thomas Taterka in den Blick, der dieses Werk im Lichte der Ideen Martin Bubers und Gustav Landauers interpretiert. Der säkulare Jude Zweig, der zwar in Niederschlesien geboren wurde, verstand sich als allenfalls mäßig religiöser, anfangs gar preußisch-national gesinnter westlicher Intellektueller, der im Ersten Weltkrieg zum Pazifisten wurde. 1917 kam er in die Presseabteilung des Oberbefehlshabers Ost. Die von ihm ersehnte Begegnung mit dem Ostjudentum dort wird, so Taterka, zu einer Erweckungserfahrung. Einen materialreichen literaturgeschichtlichen Abriss bietet Andreas Degen: *Juden, Bürger, Ostpreußen. Königsberger Autorinnen und Autoren jüdischer Herkunft in ihrer Stellung zum Judentum.*

Am Ende finden sich zwei besonders wertvolle Beiträge. In einem Interview erinnert sich Juliane Zarchi, Kaunas, die sich mit ihrer Mutter auf fast unglaubliche Weise vor den Nazi-Schlächtern verstecken konnte, die beide aber unmittelbar nach dem Einmarsch der Russen für 17 Jahre nach Tadschikistan verbracht wurden: *„Erst in der Finsternis, wenn die Stimme trägt". Natacha Royon im Gespräch mit Juliane Zarchi.* Margarete Holzmann (Gießen) beschreibt in ihren Erinnerungen einen zentralen Ort literarischen Lebens in Litauen: *Die Stellung der Verlagsbuchhandlung „Pribačis" im geistigen Leben Vorkriegslitauens, 1923-1940.* Es war ihr Vater, Max

Holzmann, der die Verlags-Buchhandlung 1923 in Kaunas gründete. Helene Holzmann war seine Frau.

Es ist dieser Publikation zu wünschen, dass sie ein breiteres Publikum erreicht und zur Kenntnis einer weniger bekannten Teilkultur des Ostjudentums beiträgt, die vielleicht enger als andere mit deutscher Sprache und Geschichte verbunden ist. Das Memelland und Ostpreußen sind ja besondere und auf die eine wie die andere Weise hochbelastete Erinnerungsorte für Täter und ihre Nachkommen, sowie auch für deren Opfer. Es ist natürlich weiter zu wünschen, dass die Literatur-und Kulturwissenschaften, allen voran die Germanistik, Notiz von diesem wichtigen Buch nimmt.

Michael Dallapiazza, Prato/Urbino

Brigitte Hamann: Hitlers Edeljude. Das Leben des Armenarztes Eduard Bloch. Piper: München 2008. 511 S., 24,90 €.

Der jüdische Arzt Eduard Bloch (1872–1945) erhält in der Geschichte nur deswegen einen Platz, weil er Hitlers Mutter behandelte, als diese 1907 an Brustkrebs erkrankte und starb, und weil der dankbare Sohn ihm auch dann noch eine gewisse Anhänglichkeit bewahrte, als er etwa zehn Jahre später Antisemit geworden war. Dafür gibt es zwar keinen direkten Beleg von Hitler selbst, wohl aber Indizien. Als nach dem Anschluß Österreichs 1938 die Verfolgung der Juden auch dort begann, blieb Bloch offenbar auf Anweisung von höchster Stelle vor einigen Maßnahmen bewahrt. Er durfte zwar seinen Beruf nicht mehr ausüben, aber seine Wohnung behalten. Die örtlichen Nazis hatten durch einen Zeitungsartikel von Blochs Rolle in Hitlers Linzer Jahren erfahren. Auf der Suche nach Spuren aus dem frühen Leben des Führers beschlagnahmten sie zwei Postkarten Hitlers an Bloch von 1907/08 und erhielten schließlich auch Blochs Krankenblatt über die Mutter. Die Schriftstücke gelangten über das Hauptarchiv der NSDAP nach dem Krieg in das Bundesarchiv in Koblenz und wurden von der Forschung verschiedentlich benutzt.

Auch die in Wien lebende Historikerin Brigitte Hamann, der wir schon vorzügliche Biographien des Kronprinzen Rudolf, der Kaiserin Elisabeth und anderer verdanken, stützte sich in ihrem bahnbrechenden Buch „Hitlers Wien" (1996) unter anderem auf diesen Bestand. Unbekannt waren ihr damals noch die umfangreichen Erinnerungen, die Bloch nach seiner Ausreise im Jahre 1940 in New York niedergeschrieben hatte und die seit kurzem im Holocaust Memorial Museum in Washington zugänglich sind. Sie sind nun die ausführlich zitierte Hauptquelle ih-

rer neuen Biographie, ergänzt durch vielerlei andere Archivalien und gefördert nicht zuletzt durch hilfreiche Kontakte zu Verwandten Blochs in den Vereinigten Staaten.
Das Buch geht weit über die Beziehung Hitlers zu Bloch hinaus. Es schildert nicht nur Blochs ganzes Leben und die Schicksale seiner Familie, sondern gerät zu einer umfassenden Geschichte seiner Zeit von der Herkunft in der Habsburgermonarchie über die Republik Österreich und die Nazizeit bis zum Tod im Exil und zum Leben der Verwandten in der Zeit danach. Etwas verstörend wirkt am Schluß ein überaus abfälliger Exkurs über den amerikanischen Psychohistoriker Rudolph Binion, der in seinem Buch „Hitler among the Germans" (1976) auch auf die Krankheit von Hitlers Mutter und die Behandlung durch Bloch eingegangen war. Gewiß kann man Binions gewagte Thesen bestreiten, aber Frau Hamann vergröbert sie in fahrlässiger Weise und scheint das Buch gar nicht gelesen zu haben, denn sie zitiert es als „Hitler against the Germans". Auch sonst begegnen ein paar Fehler. Der deutsch-französische Waffenstillstand von 1940 wurde natürlich nicht von Nordfrankreich geschlossen (S. 416 f.), das ja gar kein Staat war.

Im ganzen jedoch ist das Buch sowohl lesenswert wie sehr lesbar. Am eindrücklichsten sind die detaillierten Schilderungen der abscheulichen Drangsalierungen der Juden in Österreich nach 1938. Mit viel Spürsinn geht Frau Hamann vielerlei Personen und Querverbindungen nach. Aus Linz stammten ja auch Ernst Kaltenbrunner und Adolf Eichmann. Interessant ist ferner die lange Passage über den hochstaplerischen Journalisten Renato Bleibtreu (S. 339 ff.), der sich den Nazis andiente. Hitlers Protektion erweist sich bei genauer Betrachtung als sehr begrenzt. Zwar wurde Bloch von den subalternen Nazis oft zuvorkommend behandelt, aber es scheint, daß sie dabei mehr einem vermuteten Wunsch ihres Führers entsprachen als dessen eigenen Weisungen. Daß er Bloch, wie man anderswo gelegentlich lesen kann, schließlich die Ausreise ermöglichte, mußte schon deswegen als falsch gelten, weil das oberste Ziel seiner Judenpolitik bis 1941 die erzwungene Auswanderung war. Bei seinem Besuch in Linz im März 1938 mag er sich an Bloch als einen „Edeljuden" erinnert haben. Bloch war sogar stolz darauf und nutzte, wenn auch meist vergeblich, seine Berühmtheit. Zu Sentimentalitäten aber besteht gerade nach dem aufschlußreichen und gründlichen Buch von Brigitte Hamann noch weniger Anlaß als zuvor.

Eberhard Jäckel, Stuttgart

Ingo Loose: Kredite für NS-Verbrechen. Die deutschen Kreditinstitute in Polen und die Ausraubung der polnischen und jüdischen Bevölkerung 1939–1945 (= Studien zur Zeitgeschichte, Bd. 75), Oldenbourg Verlag: München 2007. 495 S., 69,80 €.

Zum siebzigsten Mal jährt sich nun der Überfall Hitler-Deutschlands auf Polen, der den Beginn des Zweiten Weltkriegs und des organisierten Mordes an den europäischen Juden bedeutet. Dass dieser Krieg von langer Hand geplant und seine Finanzierung sowohl durch die deutsche Industrie und Wirtschaft gesichert als auch durch Plünderungen der Bevölkerung der besetzten Länder in erheblichem Maße vorangetrieben wurde, wurde lange verschwiegen. Inzwischen haben sich Forscher dieses Themas angenommen. Zahlreiche wissenschaftliche wie publizistische Studien (hier z. B. Wolfgang Mönninghoff: Enteignung der Juden. Wunder der Wirtschaft. Erbe der Deutschen, Hamburg/Wien 2001) sind erschienen und haben viele neue Erkenntnisse zutage gefördert, die aufgrund von Archivöffnungen möglich wurden. So hat z. B. die Dresdner Bank sich lange dagegen gesträubt, ihre Geschichte in der NS-Zeit aufzuarbeiten, was, wie Andreas Jordan betont, erst unter öffentlichem Druck 2006 geschah.
Das Buch von Ingo Loss, Jahrgang 1971, wurde mit dem „Prix de la Fondation Auschwitz – Jacques Rozenberg“ ausgezeichnet und legt dar, wie deutsche Banken, Sparkassen und Genossenschaften bereits vor dem Überfall auf Polen am 1. September 1939 in den annektierten polnischen Gebieten und im Generalgouvernement ihre diesbezüglichen Aktivität aufnahmen.
Neben dem Alltagsgeschäft verdeutlich Loose besonders die Mittäterschaft der Banken bei der Enteignung und der „Germanisierung“ des Eigentums der polnischen und jüdischen Bevölkerung. Neben der regen „Arisierungs“-Tätigkeit waren die Banken tief in der Finanzierung der Ghettos, der Umsiedlungs- und Deportationsaktionen, der Zwangsarbeit, der Rüstungsproduktion sowie des Mordes an Juden verstrickt. Loose weist nach, dass die Mitarbeiter der Banken nicht ohne Kenntnis und Mitschuld waren: „Die Geschäftstätigkeit deutscher Kreditinstitute in Polen muss sich auch daran messen lassen, inwieweit sich die Bank- und Sparkassenmitarbeiter zur Teilhabe an einer Politik bereit fanden, deren kriminelle und unmenschliche Grundzüge noch im Herbst 1939 unübersehbar geworden waren.“ Dabei zählt zur Teilhabe auch die Kenntnis von der Judenvernichtung, wenn Wissen als ‚das Resultat der Sorge um andere‘ und als ‚das Ergebnis einer moralischen Anstrengung‘ definiert wird, wie Loose bereits in einer früheren Studie darlegte. Er postuliert, dass über die Ziele der Nationalsozialisten hinsichtlich der wirtschaftlichen Lage und Tätigkeit der jüdischen Bevölkerung in Polen vom ersten Tag der Okkupation keinerlei Unklarheiten bestanden. Wie bereits im Altreich

und den zuvor in den von den Deutschen beherrschten Gebieten sollte auch in Polen schnellstmöglich der Ausschluss der Juden aus dem gesamten ökonomischen Leben erfolgen. Mittelfristiges Ziel war – wie es Franz Rademacher im Auswärtigen Amt in einem Vorschlag zur Schaffung einer "intereuropäischen Bank für die Verwertung des Judenvermögens in Europa" im August 1940 formulierte –, „auf einen Schlag den jüdischen wirtschaftlichen Einfluss in Europa durch den deutschen zu ersetzen, ohne daß Störungen in den Wirtschaften der einzelner Länder durch Stilllegen jüdischer Großfirmen eintreten".
Es gab zwar anfangs auch in den deutschen Bankenkreisen vereinzelt Vorbehalte gegen diese geplanten Maßnahmen, die zunächst in Deutschland durchgeführt wurden, wie das von Loose angeführte Beispiel des Reichsbankpräsidenten Schacht aus dem Jahr 1938 veranschaulicht, der juristische Bedenken gegen einschneidende wirtschaftliche Maßnahmen in der „Judenpolitik" hatte, da „die übrige Welt" diesen Weg „als der Rechtsbasis entbehrende Willkür und als Vermögenskonfiskation anprangern und behandeln würde". Eine solche Rücksichtnahme auf die Weltmeinung hatte man nach der Besetzung Polens nicht mehr nötig.
Die Eingriffe, die die Nationalsozialisten in Polen in der Eigentumsstruktur der polnischen und jüdischen Bevölkerung vornahmen, so Loose, gehörten zu den Grundkonstanten deutscher Besatzungspolitik in Osteuropa, ja waren zu weiten Teilen deren Voraussetzung. Während diese Politik im Protektorat Böhmen und Mähren erst mit einjähriger Verzögerung umgesetzt wurde, hat sie in Polen weit effizienter und schneller gegriffen. Eine Vorreiterrolle bei der Enteignung der Juden in Oberschlesien spielte die Dresdner Bank, welche bald die Commerzbank aus dem Geschäft verdrängt hatte, was angesichts der kürzlich erfolgten Übernahme der Dresdner durch die Commerzbank pikant anmutet. Loose weist nach, dass diese Banken wie auch die Sparkassen und die Genossenschaftsbanken geschäftlichen Einblick in die Situation der Juden hatten, die etwa Zwangsarbeiter bei jenen Firmen waren, die zu den Kunden der Banken zählten. Da die Banken als Träger der deutschen Wirtschaft omnipräsent waren, konnte ihnen als Profiteuren das tatsächliche Ausmaß des Judenmordes nicht unbekannt bleiben und nicht unwillkommen sein.
Loose, der anhand seiner Studien zur Wirtschaftsgeschichte dieser Zeit viele Informationen über die deutschen Strukturen der Vernichtungsmaschinerie liefert, hat ein sehr anschauliches Bild der nationalsozialistischen Wirtschafts- und Raubpolitik während des Krieges gezeichnet, wie sie zwischen 1939 und 1945 in den besetzten polnischen Gebieten während der von Hitler auferlegten „Neuen Ordnung" an der Tagesordnung war. Die Akten, so Loose, lassen ebenso wie die zahlreichen zeitgenössischen Publikationen keinen Zweifel daran, dass es sich bei den

eingegliederten Ostgebieten für die Deutschen um Gebiete handelte, bei deren Verwaltung allein innenpolitischen Erfordernissen, in keinem Falle aber außenpolitischen oder gar völkerrechtlicher Rücksichten Rechnung getragen werden musste. Da die deutsche Bevölkerung diese Politik, die nach Ansicht von Loose von Anfang an zum Scheitern verurteilt war, gut geheißen, ja mehrheitlich begrüßt hatte, ist es verdienstvoll, dass nun auch dieser lange vernachlässigte Aspekt von der Forschung über die NS-Zeit unter die Lupe genommen wurde.
Das solide recherchierte und gut lesbare Buch enthält ein deutsch-polnisches und polnisch-deutsches Ortsnamenverzeichnis, eine ausführliche Bibliographie polnischer und deutscher Literatur sowie ein Personenregister.

Elvira Grözinger, Berlin

Irmela von der Lühe/ Axel Schildt/ Stefanie Schüler-Springorum (Hg.): „Auch in Deutschland waren wir nicht wirklich zu Hause". Jüdische Remigration nach 1945 (= Hamburger Beiträge zur Geschichte der deutschen Juden, Bd. 34). Göttingen: Wallstein 2008. 508 S., 42 €.

Im Gefolge der „Zeitenwende" 1989 ist seit zwei Jahrzehnten ein verstärktes wissenschaftliches Interesse an den über das Datum 1945 hinaus wirkenden Folgen von Exil und Vertreibung der NS-Zeit zu beobachten. Ausgehend von der Geschichtswissenschaft hat sich hieraus mittlerweile ein disziplinenübergreifendes, eigenes Forschungsfeld entwickelt, die Remigrationsforschung. Der vorliegende Sammelband, basierend hauptsächlich auf den Vorträgen einer 2006 in Hamburg durchgeführten Tagung, ist zum Einen als eine neuerliche Bestandsaufnahme dieser nunmehr knapp zwanzig Jahre währenden Forschungsarbeit zu verstehen, vereint er doch Beiträge zur Remigration aus verschiedenen Richtungen wie der Geschichtswissenschaft, Literaturwissenschaft, Architekturgeschichte, Wirtschaftswissenschaft und Musikwissenschaft. Darüber hinaus allerdings galt es den Herausgebern des Bandes, eine „Zusammenführung der beiden Forschungsstränge der Exil- und Remigrationsgeschichte und der deutsch-jüdischen Zeitgeschichte" (S. 10) zu erreichen, mithin also die Frage nach der Remigration auszuweiten zu einer nach der Möglichkeit bzw. den Formen jüdisch-deutschen Lebens und jüdisch-deutscher Kultur nach 1945 überhaupt.
Dementsprechend beschäftigen sich zentrale Beiträge des Bandes vor dem Hintergrund der jüdischen Remigration mit Fragestellungen der deutsch-jüdischen Zeitgeschichte. So geht etwa Kirsten Heinsohn am Beispiel der Biographien von Käte Hamburger und Eva Reichmann den komplexen und widerspruchsvollen in-

neren Aushandlungsprozessen im Bemühen um die Konstruktion einer tragfähigen jüdisch-deutschen Selbstidentifikation nach, die den Entschluss zur oder eben gegen die Rückkehr nach Deutschland begleiteten. Anthony D. Kauders widmet sich in seinem Beitrag den Strategien der zurückgekehrten jüdischen Exilanten, mit eigenen und fremden Schuldgefühlen angesichts ihrer Rückkehr ins „Land der Mörder" umzugehen. In Werner Bergmanns Analyse der umgekehrten Perspektive – derjenigen der Dagebliebenen auf die Rückkehrer nämlich – wird angesichts der von der ehemaligen Heimat vorgebrachten, teilweise noch immer antisemitischen Ressentiments und utilitaristischen Erwartungshaltungen der Topos der „Rückkehr in die Fremde" deutlich.

Der in der Einleitung geschilderten Problematik der „vielfältigen Formen geglückter und gescheiterter Rückkehr" (S. 14), die Verallgemeinerungen unmöglich mache, begegnen die Herausgeber des Bandes zunächst mit einem sehr weit gefassten Begriff von Remigration. Die „spezifische Remigrationsproblematik geflüchteter, vertriebener oder überlebender Juden, die, ob ständig oder zeitweise, persönlich oder mit ihren Texten, nach Deutschland zurückkehren" (S. 11) nimmt der Band in den Blick, was zu einer großen Vielfalt der methodischen und thematischen Zugriffsweisen führt. Immer wieder jedoch wird in den einzelnen Beiträgen darauf hingewiesen, die Geschichte der Remigration lasse sich „nur als Mikrogeschichte schreiben" (Heinsohn, S. 71). Diese Prämisse schlägt sich in der Untersuchung regionaler bzw. lokaler Remigrations-Bedingungen nieder, wie etwa in den Texten zur Rückkehr in einzelne Städte von Ursula Büttner (Hamburg), Andrea Sinn (München) und Monica Kingreen (Frankfurt), oder in solchen mit biographischem Schwerpunkt, wie denen von Mario Kessler über Ossip K. Flechtheim und seine weitgehend geglückte Re-Integration in die westdeutsche Nachkriegsgesellschaft, von Stefanie Schüler-Springorum über die Remigration des radikal-linken, jüdisch-jugendbewegten Ehepaares Max und Margot Fürst, oder von Annette Leo über Wolfgang Steinitz und die Remigranten in der Gründergeneration der DDR – letzterer übrigens der einzige der Remigration in die DDR gewidmete Artikel des Bandes, ein Umstand, der die zunehmende, möglicherweise auch quellenbedingte BRD-Schlagseite der gesamten Remigrationsforschung der letzten Jahre zum Ausdruck bringt.

Darüber hinaus finden sich methodisch sehr interessante Ansätze zur Verschränkung von Regionalforschung, Institutionengeschichte und biographischem Zugriff (Marita Krauss' Arbeit zu Remigranten an den Münchner Kammerspielen) sowie Untersuchungen zur Rückkehr von Angehörigen bestimmter Elitengruppen: ein erster Beitrag zur kaum nachweisbaren Remigration vertriebener Architekten (Anna Minta/Bernd Nicolai), eine Zusammenfassung der Forschungsergebnisse

von Martin Münzel zur Rückkehr emigrierter deutscher Unternehmer, ein erstmaliger Einblick in die ganz spezifischen Lebensbedingungen der sehr wenigen remigrierten Rabbiner im Nachkriegsdeutschland (Andreas Brämer) sowie eine Studie Michael Brenners zu (teil-)remigrierten jüdisch-deutschen Historikern wie Adolf Leschnitzer, Hans Lamm, Stefan Schwarz und Hans Mosche Graupe, die als Outsider der BRD-Historikerzunft der 1950er und 1960er Jahre die Wissenschaft des Judentums „durch die Hintertür nach Deutschland zurück" (S. 223) brachten. Eine ganz anders konstituierte Personengruppe bringt Christiane Berth mit ihrem Beitrag zur Rückkehr von Kindertransport-Teilnehmern zur Sprache, der sich auf die Auswertung von im Rahmen des beeindruckenden Projekts „Hamburger Lebensläufe – Werkstatt der Erinnerung" entstandenen Interviews stützt. Eine äußerst vielversprechende Arbeitsrichtung der Remigrationsforschung beschreitet Claus-Dieter Krohn in seinem Beitrag zur Rezeption von Arnold Schönbergs *Moses und Aron* in Deutschland nach 1945. Der Rückkehr der Ideen, der Werke sowie – auf dem Gebiet der darstellenden und nachschaffenden Künste – auch der Interpretationstraditionen nachzugehen, dürfte ein für die Zukunft überaus lohnenswertes, bislang noch weitgehend unbeachtetes Forschungsgebiet darstellen.

Den Schlussabschnitt des Bandes — und damit zugleich einen weiteren thematischen Schwerpunkt — bilden mehrere literaturwissenschaftliche Untersuchungen, begründet auch in dem berechtigten Hinweis, die schreibende Auseinandersetzung der Rückkehrer und ihrer Nachkommen in zweiter und dritter Generation mit dem Leben in Deutschland sei in ihrer Aussagekraft für die Erforschung der Remigration mindestens gleichwertig einzustufen wie die Quellen in den Archiven. Vor diesem Hintergrund beschreibt Margret Karsch in ihrem Beitrag über Hilde Domins Roman *Das zweite Paradies,* wie sich hier ihrer Meinung nach Remigrationserfahrungen bis in literarische Formen und Verfahrensweisen hinein nachverfolgen lassen. Katalin Madácsis Text über Imre Kertész fragt nach den ganz anderen Lebens- und Schreibbedingungen eines KZ-Überlebenden und Rückkehrers in ein ehemals besetztes, nun sowjetisch kontrolliertes Land wie Ungarn. Gerade die Untersuchung der Remigration in die im Krieg besetzten Länder, etwa nach Holland und Frankreich — vom Sonderfall Österreich gar nicht zu sprechen —, könnte eines der künftigen Anliegen der Remigrationsforschung bilden. Dass auch das Schreiben heutiger deutsch-jüdischer Autorinnen und Autoren vielfach nur vor dem Hintergrund der Shoah denkbar ist, wird in Bettina Banaschs Blick auf die Gegenwartsliteratur deutlich, zugleich erörtert sie deren genaue Reaktion auf den jeweiligen Stand des deutsch-jüdischen Erinnerungsdiskurses seit den 1980er Jahren. Doron Rabinovicis satirisch-verstörender Text über mehrere Generationen

mehr oder weniger öffentlicher Erinnerungskultur mit dem bezeichnenden Titel „'Gedenken ist vergessen'. Der Versuch einer Würdigung" bildet den literarischen Abschluss dieses thematischen Blocks und auch des ganzen Bandes.
Ohne dies den einzelnen Beiträgerinnen und Beiträgern oder den Herausgebern des sorgfältig edierten und durch ein Personenregister sehr gut nutzbaren Bandes zum Vorwurf machen zu wollen, wird bei allem durch solchen vielperspektivischen Blick auf verschiedenste Mikroebenen erzielten Gewinn deutlich, dass die Remigrationsforschung allmählich aus dem Status von Material- und Quellenerhebung heraustreten sollte, um sich nicht der bisweilen aufscheinenden Gefahr eines Biographismus oder Regionalismus, einer Ansammlung unverbunden nebeneinander stehender Einzelfallstudien auszusetzen. Wie die Verknüpfung von mikrogeschichtlicher Studie und darüber hinaus weisenden Fragestellungen gelingen kann, zeigt etwa der Beitrag von Carola Dietze über Helmuth Plessner. Mit ihm nimmt sie einen mit Begriffen wie „assimiliert", „Halb-Jude", „preußisch", „Lutheraner", „Emigrant" und „Rückkehrer" vielfach Bezeichneten in den Blick, der nicht zuletzt vor dem Hintergrund der von Verfolgung, Exil und Remigration schmerzlich erfahrenen „Unvereinbarkeit von Selbst- und Fremdwahrnehmung" (S. 245) das Konzept von Identität – und namentlich das einer deutsch-jüdischen – in Frage stellte.

Auch Dörte Schmidt knüpft an ihre Überlegungen zur Rolle der Musik als Teil einer Vergangenheitspolitik und als Verständigungsraum zwischen Vertriebenen und Dagebliebenen in Deutschland nach 1945 auf überzeugende Art und Weise sehr weitreichende Fragen an und widmet sich dabei auch dem Ort von Musik als Kunst in unserer heutigen Kultur.
Alles in allem also ein in der Fülle der gebotenen Themen, Zugriffsweisen und Materialzugänge überaus ergiebiger Band, der neben den einschlägigen Ausgaben des Jahrbuchs Exilforschung, der Monographie von Marita Krauss und den von Claus-Dieter Krohn gemeinsam mit Axel Schildt bzw. Patrik von zur Mühlen herausgegebenen Sammelpublikationen einen Platz in der bislang kurzen Reihe der Standardwerke der Remigrationsforschung einnehmen wird.

Matthias Pasdzierny, Berlin

Literatur und Musik

Shmuel Barzilai: Musik und Ekstase (Hitlahavut) im Chassidismus. Peter Lang Verlag: Frankfurt am Main u. a. 2007. 240 S, 42,50 €.

Die Musik ist aus dem Judentum nicht wegzudenken. Neben der traditionellen Synagogalmusik und der Volksmusik im jüdischen Alltag ist die Musik im Chassidismus eine der tragenden Säulen dieser mystisch-religiösen Bewegung. Barzilai schreibt: „Nicht umsonst nehmen Gesang und Musik einen herausragenden Platz im Chassidismus ein. Mit dem Gesang erhebt sich der Chassid in höhere Welten, gelangt bis zu den Flügeln der Schechina und dem Thron der Herrlichkeit. Er verschmilzt mit all dem, was über der Welt der Natur, in die wir gegeben sind, schwebt." (S. 145) Barzilais Buch behandelt die wichtigsten Aspekte der Bedeutung der Musik im Chassidismus, wobei der Autor auch die chassidischen Quellen, darunter auch Sprichwörter, die in der chassidischen Lehre eine wichtige Funktion einnehmen, anführt, so dass ein anschauliches Bild der Musik im Chassidismus entsteht.

Der Autor selbst ist ein Absolvent israelischer Jeschiwot, studierter Judaist und aktiver Komponist. Seit 1992 fungiert er als Oberkantor der Israelitischen Gemeinde Wien. In 13 Kapiteln behandelt Shmuel Barzilai den Chassidismus, wobei er näher den Niggun, den Tanz, den Schabbat, Melodie, die Bedeutung der Musik in der Kabbala erörtert, auf chassidische Sänger und Komponisten eingeht und aus der chassidischen Literatur zitiert. Neben einer Kurzdarstellung der Haltung der Chassidim zu nichtjüdischen Melodien zwischen Abwehr und Akzeptanz (außerhalb des liturgischen Bereichs etwa) gibt es auch einen Abschnitt zum Gebrauch der Instrumente sowie zum Neo-Chassidismus, zu dem z. B. der aus Berlin stammende Rabbi Schlomo Carlebach (1925-1994) gehörte, der mit seiner Musik die Massen zu begeistern vermochte. Den Band schließen Interviews mit zeitgenössischen Rabbinern ab, die sich zur chassidischen Musik äußern. Fotos von chassidischen Rebbes sowie einige wenige Musikbeispiele und eine Bibliographie, die noch umfangreicher hätte sein können, runden das Buch ab, das als eine Einführung in die chassidische Musik zu empfehlen ist.

Elvira Grözinger, Berlin

Amy-Diana Colin/Elke-Vera Kotowski/Anna-Dorothea Ludewig (Hg.): Spuren eines Europäers. Karl Emil Franzos als Mittler zwischen den Kulturen (= Haskala, Bd. 36), Olms: Hildesheim 2008. 252 S., 58 €.

Anna-Dorothea Ludewig: Zwischen Czernowitz und Berlin. Deutsch-jüdische Identitätskonstruktionen im Leben und Werk von Karl Emil Franzos (1847–1904) (= Haskala, Bd. 37), Olms: Hildesheim 2008. 345 S., 39,80 €.

Im Jahre 2008 rückte die Bukowina, insbesondere ihre Hauptstadt Czernowitz, in den Mittelpunkt des internationalen Interesses, da die Stadt ihren 600. Gründungstag feierte und an die Jiddische Sprachkonferenz von 1908 erinnerte. Dabei wurde natürlich auch der starke kulturelle Impuls der deutschen Sprache und Kultur hervorgehoben, der – hauptsächlich durch Juden vermittelt – für eine kurze Zeit in der kleinen österreichischen Stadt an der Peripherie Europas ein kulturelles Zentrum geschaffen hatte, bevor es durch die deutschen Nationalsozialisten vernichtet und durch die Stalinisten endgültig beendet wurde. Zu den Vorläufern dieses kulturellen Aufbruchs, der auch im benachbarten Galizien zu spüren war, gehörte Karl Emil Franzos. Der Erscheinungszeitpunkt der beiden Bücher über ihn ist also gut gewählt.

Der erste Band enthält Beiträge einer Tagung aus dem Jahr 2004 unter dem Titel „Karl Emil Franzos: Czernowitz – Wien – Berlin. Deutsch-jüdische Kultur in der Bukowina", die aus Anlaß des 100. Todestags von Karl Emil Franzos in Potsdam stattgefunden hatte. Der im galizischen (heute in der Ukraine gelegenen) Czortkow geborene Autor, „Sohn eines Deutschen jüdischen Glaubens", wie sich sein Vater definierte, gelangte über Stationen in Czernowitz, Graz, Budapest und Wien im Jahre 1887 nach Berlin, wo er bis zu seinem Tod lebte.
Das zweite Buch ist eine Dissertation über den Autor, den man in Deutschland vor allem als den Verfasser des „Pojaz" kennt. Als Publizist und Schriftsteller war Franzos vor 1890 vielgelesen, bekannt, ja gefeiert, doch in den 1890er Jahren ließ seine Popularität erheblich nach, zum einen wegen des zunehmenden Antisemitismus und zum anderen wegen seiner wenig innovativ anmutenden Schreibweise, die ihn im Vergleich zu den damals aufkommenden modernistischen Autoren als „altbacken" erscheinen ließ, weshalb ihm bis heute das Attribut „vergessener Autor" anhaftet. Die populärsten seiner Schriften, die Ghettogeschichten und Kulturbilder, sind jedoch durchaus von der literaturwissenschaftlichen Forschung beachtet worden. Allerdings gilt er, so Ludewig, im Großen und Ganzen als durchschnittlicher Autor, als Mode- und Berufsschriftsteller, der mit seinen literarischen Produktionen Geld verdienen musste, weshalb die Qualität seiner Publikationen durch diesen „Produktionszwang" nicht selten gemindert wurde. Die Tatsache,

dass er auch als Journalist tätig war sowie die disparate Fülle der Gattungen, in denen er sich versuchte und die vielfach dem jeweiligen Zeitgeist angepaßt sind, trugen zusätzlich zu diesem negativen Image von Franzos bei.

Die beiden Publikationen sind komplementär und ein gelungener Versuch, diesen Schriftsteller und Menschen wieder in Erinnerung zu bringen und seinen Beitrag zur deutsch-jüdischen Literatur wie zur ostjüdischen Kulturgeschichte in ihrem Spannungsfeld zwischen Altem und Neuen, zwischen dem Haften an der religiösen Tradition und der Aufklärung hervorzuheben. Zu Recht wird er als interkultureller Vermittler zwischen Mitteleuropa und „Halb-Asien" dargestellt.
Der Tagungsband enthält einen eineitenden Essay Ludwig Geigers (1848–1919) über Franzos' Leben und Werk, ferner Beiträge von Amy-Diana Colins über „Karl Emil Franzos, die Bukowina und das vereinte Europa", Mariana Hausleitners „Franzos und die nationalen Strömungen in der Bukowina nach 1848", „Die Sprachen der Czernowitzer Juden: Assimilation und Widerstand" von Marianne Hirsch und Leo Spitzer, „Karl Emil Franzos in Czernowitz" von Jong-Dae Lim, von Andrei Corbea-Hoisie „Deutschnationalismus und österreichische ‚Mission' in ‚Halb-Asien'. Karl Emil Franzos und die Rumänen". Sigurd Paul Scheichl referierte über „Karl Emil Franzos und die Schwierigkeiten literarhistorischen Etikettierens", Horst Sendler über „'Ein Kampf ums Recht' – juristische Bezüge im Werk von Karl Emil Franzos", Anna-Dorothea Ludewig beleuchtete die journalistische Seite in dem Beitrag über Franzos' Berliner Zeit: „‚Eine glänzend ausgestattete Anthologie' – Karl Emil Franzos als Herausgeber der Zeitschrift *Deutsche Dichtung*" und Julius H. Schoeps zeichnete die Verbindung zwischen Franzos und einem weiteren bekannten Autor von Ghettogeschichten nach: „Auf den Spuren ostjüdischen Lebens. Karl Emil Franzos, A. Bernstein und die gemeinsame Vorliebe für das Genre der Ghettogeschichtenliteratur". Im Anhang befinden sich mehrere weiterführende Texte, wie etwa ein Leitartikel A. Bernsteins „Die europäischen Halb-Asiaten" aus der *Volks-Zeitung* vom August 1876, sowie Karl Emil Franzos' „Zur Erinnerung an Theodor Storm" (1888/89), „Börne und die Frauen" (1890/91) sowie „Fanny Lewalds Selbstbekenntnisse" (1900). Eine Auswahlbibliographie zu den Werken von Franzos rundet den Band ab, in dem auch ein Personenverzeichnis nicht fehlt.
Die Monographie von Anna-Dorothea Ludewig schließt eine weitere Lücke in der Franzos-Forschung, insbesondere zu seiner Biographie, wiewohl es noch immer offene Fragen gibt, etwa bezüglich seines Budapest-Aufenthalts. Die Autorin weist auf die unscharfen Grenzen zwischen Dichtung und Wahrheit in den autobiographischen Schriften Franzos' hin sowie auch auf seine problematische, doch dem Geist der Zeit entlehnte Abwehrhaltung als assimilierter „Westjude" gegenüber

dem als rückschrittlich betrachteten „Ostjudentum", die sogar deutschnationale Elemente enthält: „Für Franzos war zweifellos die Zugehörigkeit zur deutschen Nation das identitätskonstruierende Moment, wobei eine Definition dieser Zuordnung für ein Verständnis seines Lebens und Werkes unerlässlich ist." Franzos, der Feind von religiösem Fanatismus in den Schtetln Osteuropas, habe diesen zeit seines Lebens bekämpft und den Weg ‚aus dem Schtetl in die Großstadt' als Befreiung, als Fortschritt und als aktive Zugehörigkeit zur deutschen Kulturnation empfunden. Allerdings entwickelte auch er in der Konfrontation mit dem Antisemitismus, der ihm in Wien begegnete und dann in Berlin entgegenschlug, eine Art „ethnischer Solidarität" – zumal er seit 1891 als Schriftführer des neu gegründeten *Deutschen Central-Komitees für die Russischen Juden* fungierte und sich somit für die verfolgten „Ostjuden", wiewohl durchaus mit der reservierten Haltung eines „Westjuden" einsetzte, mit dem Ziel, die Flüchtlinge in den neuen Heimatländern auf den Weg der Aufklärung zu führen. Auch das gesellschaftliche Leben des Ehepaars Franzos blieb im Wesentlichen auf ihren deutsch-jüdischen Bekanntenkreis beschränkt, was, nach Meinung der Autorin, eine Entwicklung war, „die Franzos in dieser Ausschließlichkeit sicher weder vorausgesehen noch gewünscht hätte." Ludewig geht zum Schluß auf das Phänomen des „Schtetl-Revivals" der letzten Jahre ein und schlägt einen überraschenden Bogen von Franzos als einem „Dichter Galiziens" – der wie Joseph Roth doch noch ein Chronist einer „verlorenen Heimat" geworden ist – zu Jonathan Safran Foer und dessen Ukraine-Roman *Everything is Illuminated* von 2002.

Elvira Grözinger, Berlin

Richard D. Critchfield: From Shakespeare to Frisch. The Provocative Fritz Kortner. Synchron Verlag: Heidelberg: 2008. 223 S., 34,80 €.

Biographies and dissertations have been written in German about Fritz Kortner, one of the shooting stars of German theatre before the Holocaust, but little has been published about him in English. Richard Critchfield, professor emeritus at Texas A & M University, seeks to make amends. His biography of the great German-Jewish actor relies on Kortner's own account (mainly his autobiography *Aller Tage Abend*), on archival material (primarily the Kortner collection at the Archiv der Akademie der Künste in Berlin), on research work done by German colleagues (Klaus Völker, for one), as well as on conversations he was fortunate to conduct with Marianne Brün-Kortner, the daughter of the famous artist.

Kortner was not only *the* Shylock of the Weimar stage, he was for many *the* Jew. His early confrontation with the anti-Semitic world of his birth-town Vienna played a pivotal role in the narrative of his self-discovery – the discovery of himself as the Other, as the Jew, as the pariah. "I am convinced that this experience marked him more than did the Nazis," his daugther told the American biographer. What he conceived as his ugliness, or his Jewish physiognomy, was his "trauma", she maintains. Around the age of 15 Kortner decided to either avoid or conceal all external signs of being a Jew. He changed his name from Kohn to Kortner, took lessons with the famous Ferdinand Gregori, and made his first steps on the stage of the Nationaltheater in Mannheim. A brief engagement with Reinhardt in Berlin took him in 1911 to Warsaw and czarist Russia. In Kishiniew he was shown a wall where Jews had been shot. Indeed, the trip made him aware of his self-illusory attempt to flee Jewishness. It marked a turning point in his life. The year 1919 saw him as the young revolutionary Jew, Friedrich, in Ernst Toller's expressionist play *Die Wandlung*. The same year brought about the accidental meeting at the railway station with the famous German-Jewish director and Intendant, Leopold Jessner. "Gott schauen Sie aus," Jessner is said to have exclaimed. Kortner's daughter adds that Jessner later termed the first impression her father made on him as "ungestüm".

It was in Jessner's Staatstheater in Berlin that Kortner came to fame. He was the vicious, expressively aggressive Gessler (not Gessner, as Critchfield writes) in Jessner's revolutionary staging of Schiller's *Tell* and the evil Richard in Shakespeare's drama. At the age of 28 he was one of the leading stars in the glittering metropole. Critchfield argues that Kortner left Jessner because he had become convinced that Jessner's experssionism style of staging was a hinderance to his further development (p. 37). This is only part of the story. There were all sorts of other misunderstandings as well, including payment. Kortner worked with Erich Engel and with Brecht and under Jürgen Fehling (1927) he played Shylock for the fourth time in his career. For Critchfield, Kortner's portrayal of Shylock "was symptomatic of his sympathy not only with 'maligned Jews', but with the underdog per se" (p. 48).

Like other Jewish colleagues, Kortner was forced to leave Germany when the Nazis came to power, after suffering anti-Semitic slurs for years. Unlike many of his friends in exile, not least among them the great director Jessner, Kortner was relatively lucky, mainly due to his contacts with leading journalist and Roosevelt advisor Dorothy Thompson. Although he managed to get into the American film industry, he was one of the first exiled artists to return to post-war Germany, to the

dismay and accusations of many of his colleagues. His long forgotten film *Der Ruf* documents the ambivalent emotions that accompanied him on his way to and in Germany. Indeed, though indefatiguably creative and active in West-Germany as director, actor and playwright, Kortner's last years were overshadowed by his anxieties and apprehensions of renewed anti-Semitism. Many rumours and scandals were associated with the hypersensitive, paranoid Kortner. One had to do with a controversial *Spiegel*-article in 1961 which "used and manipulated fact, rumor and innuendo in deconstructing Kortner" (p. 165). No wonder then that one of his memorable roles in post-war Germany was, once again, Shylock. Although encouraged by his wife, the actress Johanna Hofer, to play Nathan, Kortner rejected the idea. "Nathan was too unambigious, too good, for my father's taste," recalls his daughter.
Let's hope that this English-written biography – published by a German press – will help acquaint the Anglo-Saxon world with this important and fascinating actor and director.

Anat Feinberg, Heidelberg

Herzzeit. Ingeborg Bachmann – Paul Celan. Der Briefwechsel. Mit den Briefwechseln zwischen Paul Celan und Max Frisch sowie zwischen Ingeborg Bachmann und Gisèle Celan-Lestrange. Hg. und kommentiert von Bertrand Badiou, Hans Höller, Andrea Stoll und Barbara Wiedemann. Suhrkamp Verlag: Frankfurt am Main 2008. 399 S., 24,80 €.

Die Veröffentlichung des *legendären*, ja *geheimnisumwitterten* Briefwechsels zwischen Ingeborg Bachmann und Paul Celan war nach Erscheinen wochenlang *das* Thema des deutschen Feuilletons, das mehr oder weniger ausdrücklich als literaturgeschichtliches Ereignis, ja als Sensation gefeiert wurde. Die Liebesbeziehung zwischen beiden, die 1948 begann und beim Ende des Briefwechsels 1961 (mit 2 Folgebriefen bis 1967) schon längst beendet war, war schon lange kein Geheimnis mehr, und Legende wurde er durch die Entscheidung von Celans Erben, ihn bis zum Jahr 2023 zu sperren. Warum er jetzt frei gegeben worden ist, bleibt ein Geheimnis, aber nun *weiß* man. Man weiß, wie die Liebe begann, und man weiß, wie sie scheiterte. Aber ein *literaturgeschichtliches* Ereignis, das dazu noch die Fachwelt für längere Zeit in Atem halten wird, wie der Rezensent der Süddeutschen Zeitung schrieb? In dieser fast hymnischen Besprechung findet sich gleich zu Beginn auch der Satz: „In ‚Corona', dem wohl schönsten Gedicht Paul Celans, heißt es: ‚Mein Aug steigt hinab zum Geschlecht der Geliebten: / wir sehen uns an, / wir sagen

uns Dunkles, / wir lieben einander wie Mohn und Gedächtnis (. . .)'. Lange ahnte niemand, dass sich hinter dieser ‚Geliebten' Ingeborg Bachmann verbirgt", frohlockt der Rezensent. Wie bitte? Kann man Literatur gründlicher missverstehen? Ist es ein gelungenes Gedicht, dann lebt es ohne private Zusatzinformationen, benötigt es sie, dann ist es ein schlechtes Gedicht und wäre besser ungeschrieben geblieben. Dieses Gedicht Celans ist ein gelungenes Gedicht! An einem Dichter sollte ausschließlich, oder fast, das Wort interessieren, welches er in die Welt setzt, nicht seine Biographie oder sein intimstes Privatleben. Niemand wird die Legitimität eines Interesses an der Biographie von Schriftstellern bestreiten wollen, gerade im Falle des Auschwitz entronnenen Juden Celan nicht. Doch erhofft sich dieses Interesse an privaten, intimen Details meist irrigerweise Fingerzeige zum besseren Verständnis des Werks. Das aber ist abwegig, doch auch Literaturwissenschaftler tappen oft in diese Falle.

Die Frage, ob ein so persönlicher Briefwechsel überhaupt publiziert werden soll und darf, stellt sich bei prominenten Vertretern des öffentlichen Lebens erst gar nicht, bedauerlicherweise. Aber es gibt Gründe, die in diesem Fall die Verletzung der privaten Sphäre rechtfertigen. Man liest in diesen Briefen eine dramatische Liebesgeschichte zweier noch vor dem Durchbruch stehender Poeten, und ob sich hier intimste Gefühle äußern oder schon literarisch bewusst über Gefühle geschrieben wird, ist für diese Frage ohne Belang. Wäre es nur die Liebesgeschichte, rührend, zerstörerisch oder wie immer sie sein mag, die in diesen Briefen sich artikulierte, hätte man auf die Veröffentlichung verzichten sollen. Was diese Briefe wichtig macht, ist ihre literaturwissenschaftliche Bedeutung *jenseits* der Liebe. Die Frage ist nicht zuerst, wie Liebe nach Auschwitz noch möglich wäre (bei einem direkt Betroffenen), sondern wie Literatur, wie Leben, zumal für *Über*lebende noch möglich wäre, ganz im Sinne Adornos, dessen berühmtes Verdikt über das Schreiben von Gedichten nach Auschwitz sowie dessen Korrektur ja in Auseinandersetzung mit Celan artikuliert wurde. Dass Ingeborg Bachmann Tochter eines Parteimitglieds und in einer früheren Liebesbeziehung auch noch einem Nazibarden nahe gekommen war, kann allenfalls als Pikanterie am Rande gelten. In diesen Briefen kommt zum Ausdruck, was es für einen überlebenden Juden bedeutete, in den fünfziger Jahren auf Deutsch zu schreiben und in Deutschland zu publizieren, selbst wenn er Paris als Exil wählte. Und Celans Schicksal ist am Ende das vieler überlebender Juden: die Unmöglichkeit, weiter zu leben. In seinem Fall: rapide Verschlechterung des psychischen Zustands, mehrere psychiatrische Klinikaufenthalte nach Übergriffen auf seine französische Ehefrau Gisèle Celan-Lestrange (die die Affäre mit der Bachmann mit fast übermenschlicher Generosität tolerierte) und schließlich der Selbstmord.

Die geistige Atmosphäre, in die hinein Celan publizieren musste, war bekannt, weniger allerdings die direkten seelischen Auswirkungen auf den Dichter. Seit einigen Jahren ist der Literaturwissenschaft geläufig, dass mit antisemitischen Ressentiments der Gruppe 47, gegen ihren eigenen Mythos, zu rechnen ist, dass es ganz offensichtlich antisemitische Tendenzen bei einigen Angehörigen dieser Gruppe gegeben hat. Diese artikulierten sich vorrangig oder zumindest auch an Celan, dessen Lesung der *Todesfuge* auf einer der Tagungen (1952) von erbärmlichen Reaktionen begleitet wurde, die man eigentlich nur als antisemitisch bezeichnen kann. Groteskerweise wurde ihm „Stürmer"-Stil vorgehalten! 1959, als Günter Blöcker im „Tagesspiegel" eine für Celan nur antisemitisch zu interpretierende Rezension der „Sprachgitter" veröffentlicht, wendet sich Celan an Max Frisch, den Geliebten der Bachmann in diesen Jahren, in der Hoffnung auf öffentliche Solidarität, die aber letztlich ausbleibt. Der Dialog beider, in den Briefen dokumentiert, belegt die Aussichtslosigkeit eines jüdischen Dichters in Deutschland in diesen Jahren, ohne dass man deswegen Frisch Antisemitismus unterstellen muss. Am bedrückendsten ist der in den Briefen überlieferte Disput mit Ingeborg Bachmann über Heidegger, dessen Werk Gegenstand ihrer Dissertation war, und die sich, wohl eher aus „politischer Korrektheit", von dem Philosophen wegen seiner Nazi-Vergangenheit zu distanzieren suchte. Am 10.8.1959 schreibt ihr Celan aus Paris: „Ich bin, Du weißts, sicherlich der letzte, der über die Freiburger Rektoratsrede und einiges andere hinwegsehen kann; aber ich sage mir auch, zumal jetzt, da ich meine höchst konkreten Erfahrungen mit so patentierten Antinazis wie Böll oder Andersch gemacht habe, dass derjenige, der an seinen Verfehlungen würgt, besser ist als derjenige, der sich in seiner seinerzeitigen Unbescholtenheit auf das bequemste und einträglichste eingerichtet hat." Klarer lässt sich die geistige Situation aus der Sicht eines Juden kaum beschreiben. Keiner aus der mehr oder weniger jungen intellektuellen Garde der fünfziger Jahre hat je versucht, Auschwitz zu verarbeiten, zu thematisieren. Und Bölls bisweilen überdeutlich artikulierte katholische Selbstgerechtigkeit war keinesfalls frei von antijüdischen Spitzen.

Mehr als alles das aber haben Celan die Anfeindungen der Goll-Affäre getroffen, in der ihn Golls Witwe haltlos und perfide mit Plagiatsvorwürfen überzogen hatte, was von Teilen des Feuilletons gerne aufgegriffen wurde. Dieser Affäre eine antisemitische Stoßrichtung zu unterstellen, eben in der scheinheiligen Kritik an Celan, ist nur allzu berechtigt. Wie sehr sie Celans Lebenskraft aufzehrte, zeigt dieser Briefwechsel. Deswegen war seine Publikation notwendig. Bedauerlicherweise lässt der Kommentar den Leser bisweilen im Stich. Man hätte sich von einem so

hochkarätigen Autorenkollektiv eine sprachlich geschliffenere, aber auch im Detail unbedingt zuverlässige Kommentierung erhofft.

Michael Dallapiazza, Prato/Urbino

Detlef Bockenkamm: Geraubt. Die Bücher der Berliner Juden (Ausstellung vom 26.11.2008 bis 28.02.2009). Zentral- und Landesbibliothek ZLB: Berlin 2008 [Books on Demand, Norderstedt]. 39 S., 9 €.

Mit ihrem Band zur Ausstellung „Geraubt" stellt sich die Zentral- und Landesbibliothek (ZLB) Berlin in die Reihe anderer deutscher Fachveröffentlichungen, die schon seit Anfang der 1980er Jahre über ehemals jüdischen Buchbesitz und dessen nicht geklärten Anteil am Bestand in deutschen Bibliotheken berichteten[8]. In Reaktion auf die Empfehlungen des Washingtoner Abkommens von 1998 wird zunehmend am ungeklärten Bibliotheksbestand recherchiert und zum Thema „Raubgut" berichtet[9].
Im Unterschied aber zu Recherche-Berichten über die auf Raubkunst hin tatsächlich durchforsteten Buchbestände in anderen deutschen Bibliotheken handelt es sich im oben genannten Buch des Kurators Detlef Bockenkamm neben vereinzelten Rechercheergebnissen im Kern um den dokumentarischen Hinweis auf „geraubte Bücher" in der Berliner Stadtbibliothek BStB, der sich aus einem Schriftwechsel von 1943 zwischen dem damaligen Direktorat Dr. Wilhelm Schuster an der Berliner Stadtbibliothek BStB und dem Oberbürgermeister der Reichshauptstadt Berlin zur Übernahme der Bücher aus der Pfandleihanstalt ergab[10]. In diesem Schriftwechsel geht es um „geschätzte 40.000 Bände unerwünschten und verbotenen Schrifttums"[11], von denen sich Teile heute überall verstreut im Bestand der ZLB befinden müssen, in die die ehemalige Berliner Stadtbibliothek BStB inzwischen aufgegangen ist. In der Ausstellung konnten aber selbstverständlich nur bisher identifizierte „geraubte Bücher" ausgestellt werden; weit entfernt von einer Ausstellungspräsentation erscheinen die Mengen „von noch nie registriertem Bergungsgut"[12] unwiederbringlich verloren. Als ebenso aussichtslos sind die Chancen der Ermittlung von ursprünglichen Eigentümern z.B. bei der „Exlibris-Samm-

8 Displaced Books. Bücherrückgabe aus zweierlei Sicht. Beiträge und Materialien zur Bestandsgeschichte deutscher Bibliotheken im Zusammenhang von NS-Zeit und Krieg. Hannover 1999, Laurentius Sonderheft, hrsg. von Maria Kühn-Ludewig.

9 Vgl. Jüdischer Buchbesitz als Raubgut. Symposium im Niedersächsischen Landtag am 14. November 2002. Hannover 2003 (Schriftenreihe des Niedersächsischen Landtages, 50).

10 Vgl. Detlef Bockenkamm, S. 22–24: auszugsweiser Abdruck des Schriftwechsels von 1943.

11 Vgl. Detlef Bockenkamm. S. 23.

12 Vgl. Detlef Bockenkamm, S. 28.

lung" (Kap. 3.5) anzusehen. Das Kapitel berichtet über das Herauslösen von jüdischen Privat-Exlibris und die anschließende Makulierung der zugehörigen Bücher im Jahre 1988[13]; zurecht wird dieser Vorgang vom Autor der Broschüre als „tragisch" bezeichnet.

Vergleicht man nun die überwältigende Anzahl der überall in der ZLB zu vermutenden Bänden jüdischen Besitzes mit den weniger umfangreichen, aber tatsächlich nachgewiesenen Provenienz-Funden anderer Bibliotheken, so ergibt sich die Frage, ob in einer durchorganisierten Bibliothek wie der ZLB nicht schon früher zu derartigen Büchermassen hätte recherchiert werden können (müssen?).

Die Bibliotheksleitung der ZLB reagierte in den Jahren nach dem Washingtoner Abkommen 1998 zunächst nicht auf die Konsequenzen, die sich aus heutiger Sicht mit Blick auf jüdisches Eigentum ergeben. Zwar gab es 2003 bibliotheksintern durch Detlef Bockenkamm drei konkrete Funde beschlagnahmter Bücher einer „1933 sofort nach der Machtübernahme von den Nationalsozialisten beschlagnahmten Ausstellung in Berlin[14]", doch die Impulse zur konkreten Verifizierung in der ZLB aufgrund der bestehenden Vermutungen kamen dann erst von außen: Anlässlich des Zweiten Hannoverschen Symposiums zu NS-Raubgut in Bibliotheken wurde berichtet, dass „Grit Nitzsche, die für das Thema aufgeschlossen, als junge Absolventin 1999 mit Recherchen in der Universitätsbibliothek Leipzig begann, diese, in Absprache mit den jeweiligen Häusern, in der Deutschen Bücherei und der ZLB fortsetzte[15]. Das Ergebnis ihrer Provenienzrecherche, datiert in den Februar 2005, blieb leider unveröffentlicht[16]. In Zusammenarbeit mit Detlef Bockenkamm scheint danach die Recherche in der ZLB fortgesetzt worden zu sein, um für die Ausstellung in den Jahren 2008 und 2009 zur Verfügung zu stehen und veröffentlicht zu werden: Es entstand unter dem Titel „Geraubt" eine bewundernswerte und akribisch genaue Arbeit über den historischen Hintergrund des jüdischen Besitzes und die noch zu durchsuchenden Bestände der ZLB, gleichsam ein Zwitter zwischen ausstellungsbegleitender Veröffentlichung und Rechercheergebnissen. Parallel zu den Identifizierungen der Bände vor Ort innerhalb der ZLB durch Detlef Bockenkamm und Grit Nitzsche publizierte die Leiterin der zuständigen Abteilung Annette Gerlach zu „Unrechtmäßigem Buchbesitz" (2006) und „Raubgut" (2007) in diversen Fachorganen[17]; diese Publikationen sol-

13 Vgl. Detlef Bockenkamm, S.24–25.
14 Vgl. Detlef Bockenkamm, S. 19.
15 Vgl. Zweites Hannoversches Symposium 2005, in: Zeitschrift für Bibliothekswesen und Bibliographie (ZfBB) 52 (2005), 5, S. 273.
16 Vgl. Detlef Bockenkamm, FN 32 (S. 19).
17 Vgl. Detlef Bockenkamm, Literaturverzeichnis, S. 36.

len im geschilderten engeren Zusammenhang von Identifikation und Recherche hier aber nicht betrachtet werden.
Und wie wird die Bibliotheksleitung jetzt verfahren, sobald die Ausstellung abgeschlossen sein wird? Wird die Provenienzrecherche nach „Raubgut" in den genannten Innen- und Außenbeständen der ZLB fortgesetzt werden können? Werden auch die Erwerbungsarten Kaufzugang (4.2.1), Geschenkzugang (4.2.2), Gesonderte Zugänge (4.2.3), Bestände ohne Akzessionsnachweis (4.2.4) systematisch auf Raubgut hin durchsucht und auch die Aktenlage (4.1) mit einbezogen werden können? Gemäß den in der Fachliteratur beschriebenen Recherche-Strategien anderer deutscher Bibliotheken erwartet die kulturpolitische Öffentlichkeit nun auch von der Leitung der ZLB eine Umsetzung des von Detlef Bockenkamm erarbeiteten Recherchekonzepts.
So kommt der Besucher der Ausstellung zu dem Fazit, dass im Rahmen der ZLB unrechtmäßig angeeigneter jüdischer Besitz nur zu einem kleinen Teil öffentlich gezeigt wird, der ganze Umfang von „geschätzten 40.000 Bänden" aber noch durch keine stattgefundene Provenienzrecherche nachgewiesen werden konnte, d.h. Teile des ehemals jüdischen Besitzes sich auch als „makuliert, verkauft oder weitergegeben" herausstellen könnten[18].
Eine Randbemerkung zum Schluss: Die Veröffentlichung von Detlef Bockenkamm bekommt der Besucher nicht in die Hand gedrückt, sondern muss sich diese selbst über „Books on Demand" bestellen – Informationen gleichsam hinter vorgehaltener Hand? Beabsichtigte die Bibliotheksleitung etwa, dass die Besucher gar nicht so genau nachlesen sollen? Und im Dunkeln über Möglichkeiten der Restitution gelassen werden sollen? – Auch ist das Geständnis der ZLB-Generaldirektorin (seit 1997) Claudia Lux[19] wenig angemessen, wenn sie von Bewusstsein und Scham angesichts der Mengen angeeigneter Bücher spricht: es wäre eher von ihrer nicht wahrgenommenen bibliothekarischen Verantwortung zu sprechen, wenn seit ihrem Amtsantritt 1997 niemals in der publizistischen (Fach-) Öffentlichkeit über konkrete Funde jüdischen Besitzes in der ZLB berichtet wurde, bzw. die seit den 1980er Jahren virulente Frage von Provenienz und Recherche in deutschen Bibliotheken ausgerechnet in der ZLB keine systematischen Nachforschungen in Gang setzte. In diesem spät erwachten Bewusstsein müsste sie als Generaldirektorin endlich die komplizierte Aufgabe der Identifizierung angeeigneter jüdischer Bücher in der ZLB fördern und nicht länger nur auf publizistische Effekte Wert legen...[20]

18 Vgl. Detlef Bockenkamm, S. 23.
19 Vgl. Handbuch der deutschen Bibliotheken 2007/2008, Bd 62.
20 Vgl. www.boersenblatt.net vom 03.März 2009, Pressemitteilungen: Aus: Jüdische Bucher als Raubgut – 5. Bremer Bibliotheksgespräch am 26. Januar 2009 („...Doch wie man heute weiß, war

Es zeigt sich generell, dass die Presse die Fragen von Raubkunst und Restitution durchaus mit aufklärenden Beiträgen weiter verfolgt, wenn auch zumeist am Beispiel spektakulärer Fundstücke von Museen[21]. So wird es wohl auch im Falle der ZLB eher auf den Druck der Öffentlichkeit und der Presse ankommen, ob die konkrete Provenienzrecherche vor Ort von der Generaldirektion der ZLB unterstützt wird und die Menge der aufgefundenen Provenienzen und die damit zusammenhängenden Fragen zum Woher und Wohin angemessen betrieben werden können, damit die Situation von geraubten Büchern aus jüdischem Besitz in der ZLB nicht wieder in Vergessenheit gerät.

Gisela Hartwieg, Braunschweig

Anmerkung der Redaktion:

Die Rezension wurde bereits von Akribie - Arbeitskreis kritischer BibliothekarInnen online veröffentlicht:
http://www.akribie.org/dedisplbooks.htm vom 15.05.2009

Dan Miron: Verschränkungen. Über jüdische Literaturen (= Toldot Bd. 3). Aus dem Hebräischen von Liliane Granierer. Vandenhoeck & Ruprecht: Göttingen 2007, 239 S, 19,90 €.

Dan Miron (geb. 1934), Professor für Hebräische und Vergleichende Literaturwissenschaft an der Hebräischen Universität, Jerusalem, und an der Columbia University, New York ist der „Doyen der israelischen Literaturkritik" und ein eminenter Kenner der neueren hebräischen und jiddischen Literaturen. Zu seinen Publikationen gehören *A Traveler Disguised: The Rise of Modern Yiddish Fiction in the Nineteenth Century* (1973); *Ashkenaz. Modern Hebrew Literature and the Premodern German Jewish Experience* (1989) und sein Buch *H. N. Bialik and the Prophetic Mode in Modern Hebrew Poetry* (2000) sowie *The Image of the Shtetl and Other Studies of Modern Jewish Literary Imagination* (2000). Dan Mirons Bücher wurden in viele Sprachen übersetzt, er selbst erhielt zahlreiche Auszeichnungen, u. a. den Bialik- und den Israel-Preis.
In seinem Vorwort zu diesem Buch, der „Summe der langjährigen Beschäftigung Dan Mirons mit dem Thema der jüdischen Literaturen", schreibt Dan Diner: „Sein Buch lotet einen Paradigmenwechsel aus. Es ist der Übergang von der Vor-

der Umfang des Raubgutes erheblich größer als erwartet: ‚Das wird uns erst jetzt bewußt und wir sehen das mit großer Scham', gesteht ZLB-Generaldirektorin Prof. Dr. Claudia Lux").

21 Vgl. Stefan Koldehoff: Bremen, Köln, Hannover und die fremden Schätze. Zehn Jahre nach der Washingtoner Erklärung zur NS-Raubkunst tun sich Kunsthäuser noch immer schwer mit Rückgaben an Erben, in: Süddeutsche Zeitung vom 3. Dezember 2008, Nr. 281, S. 12.

stallung einer zur Einheit, zur Einheitlichkeit verpflichteten jüdischen Literatur – vornehmlich der hebräischen – zu jener von einem Kaleidoskop jüdischer Literaturen. Eine solche Verschiebung, vom Singular zum Plural, von der Einheit zur Vielfalt, ist im Geist der Zeit begründet. Sie reflektiert einen jüdischen Verschiedenheiten Rechnung tragenden Wandel innerhalb der israelischen Gesellschaft. Und sie reflektiert die zunehmende Anerkennung der diasporischen Vielfalt der Juden – einer Heteronomie, die als ein Paradigma für eine sich pluralisierende Welt gelten kann."

Dan Miron reflektiert über das Wesen der jüdischen Literaturen (*sifrut israel*), wie es schon vor ihm Literaturwissenschaftler getan haben. Es geht zum einen um die „neue" hebräische Literatur im Vergleich zu der „alten", die sich bereits aus so unterschiedlichen Gattungen und Elementen wie Religionsgesetz, Legende, Ethik, Geboten der Lebensführung, erotischer und philosophischer Lyrik, Synagogengesang, Gebet, Wortwitz, Abenteuergeschichte und frivoler Erzählung zusammensetzte. Zu der „neuen" hebräischsprachigen Literatur wiederum gehört z. B. auch die heutige hassidische Literatur. Und wie steht es mit der neuen jiddischen Literatur? Ist sie das Kind der Haskala, eine Fortsetzung der „alten" jiddischen Literatur der Renaissance und der *ma'ase*-Bücher, oder ist sie die Fortführung der in Osteuropa entstandenen Volksliteratur in der Umgangssprache? Und in welchem Verhältnis stehen die beiden „modernen" Literaturen zueinander? Sind sie verwandt miteinander oder einander fremd? Welches Verhältnis besteht zwischen ihnen und den anderen jüdischen Literaturen in Aramäisch, Judezmo, Arabisch, Griechisch und anderen modernen europäischen Sprachen? Oder zu den Werken von jüdischen Autoren in nichtjüdischen Sprachen?.

Wenn man bedenkt, wie heterogen allein die israelische Gegenwartsliteratur ist, wird die Auseinandersetzung mit diesen – nach wie vor aktuellen – Fragen plausibel, ja notwendig erscheinen, denn, so Miron: „Nur wenn wir uns der Realität der jüdischen Literaturen in all ihrer scheinbar ungeordneten Fragmentierung stellen, können wir auch die Prozesse verstehen, die Literatur allgemein gestalten."

Miron zeichnet die Stadien der hebräischen Literaturwissenschaft nach, die sich parallel zur Literaturwissenschaft in den USA und in Europa entwickelte und ähnliche Etappen, Theorie- und Methodenstreitigkeiten, Diskurse und Moden durchmachte, ob es der Positivismus, der Marxismus, der Formalismus oder der Strukturalismus waren. In diesen Ansätzen spiegelten sich auch die jeweiligen Identitätskrisen und Ideologien ihrer Vertreter wider, samt ihren scharfen Gegensätzen wie z. B: jenem zwischen der „hebräischsprachigen jüdischen Literatur" aus der Feder von Autoren, die nicht „im Land geboren und aufgewachsen" waren sowie der im „Land" geborenen, neuen „Hebräer", oder dem zwischen Zionismus

und „Post-Zionismus", dem Establishment und Antiestablishment usw. Miron weist auf die verloren gegangene Illusion einer Normalisierung der jüdischen Identität im eigenen unabhängigen Staat hin, die kulturell gesehen eine Reproblematisierung, d. h. ein neuerliches Hinterfragen aller Denkkonventionen in Bezug auf die jüdische Kultur zur Folge hat.
Das Fazit dieses Essays über die „Literatur Israels" in Geschichte und Gegenwart lautet: „Daher ist die Rede von einer einheitlichen, kontinuierlichen jüdischen Literatur der Neuzeit bar jeden Inhalts. Es gibt in der Neuzeit nur unterschiedliche jüdische Literaturen sowie Werke mit jüdischen Elementen, die gleichzeitig einer der nichtjüdischen Literaturen und dem losen Gesamtkomplex des jüdischen Schreibens angehören. Jeder Versuch von einem gemeinsamen, modernen jüdischen ‚Gesamtkanon' zu sprechen, beweist nur, dass es einen solchen Kanon nicht geben kann." Das Buch kann als ‚Einführung für Fortgeschrittene' in die hebräische und jiddische Literatur dienen, nicht zuletzt dank der beigefügten Porträts von über 150 Autorinnen und Autoren, darunter das von Naomi Schemer (1930–2004), der Komponistin des populären Liedes „Goldenes Jerusalem", womit der ganzheitliche Ansatz des Autors unterstrichen wird.

Elvira Grözinger, Berlin

Tamar Verete-Zehavi: Aftershock. Die Geschichte von Jerus und Nadira. Aus dem Hebräischen von Mirjam Pressler und Eldad Stobetzki. cbj: München 2009. 208 S., 12,95 €.

Erzählt wird eine Geschichte, die auf einem realen Fall eines vierzehnjährigen jüdischen Mädchens beruht, das bei einem Selbstmordattentat in einem Jerusalemer Supermarkt schwere Verletzungen erlitt, während ihre aus Äthiopien stammende Freundin und ein Wachmann getötet wurden. Das Attentat hatte sich am 29. März 2002 in dem Viertel Kirjat Jowel (nicht Juwal, wie es in der Übersetzung steht) ereignet. Es war das 23. Attentat seit November 2000, mit bis dahin 82 getöteten und 1396 verletzten jüdischen Zivilisten, darunter zahlreichen Frauen und Kindern. Da diese Attentate bis zum Bau der Trennmauer den israelischen Alltag bestimmten, ist das Thema eigentlich schwer verdaulich, doch die Botschaft des Buches ist positiv – man muss das Menschliche im Menschen suchen, auch wenn er ein Feind ist, denn nur so kann die Feindschaft besiegt werden. Es ist ein Jugendbuch, doch sollten es auch Erwachsene lesen. Kurz nach dem Ende des Gaza-Kriegs kam das Buch auf den deutschen Markt und man möchte diese Botschaft gerne hören, wenn es sich um den palästinensisch-israelischen Konflikt handelt, der so viele Tote, Leid und Blut gekostet hat. Tamar Verete-Zehavi, 1957 in Jeru-

salem geboren, ist Pädagogikprofessorin und leitet unter anderem Gesprächsgruppen zwischen Juden und Arabern. Trotz des andauernden Konflikts gibt es etliche, insbesondere kulturelle und pädagogische Initiativen, um die beiden Völker zusammen zu bringen, damit sie einander besser kennen lernen und somit zu einer Verständigung gelangen. Um diese Begegnungen zu ermöglichen, gehört auf beiden Seiten die Bereitschaft dazu. Diese scheint es insbesondere bei den Jugendlichen zu geben, was zur Hoffnung auf eine friedlichere Zukunft Anlaß gibt, zumal es schon immer gesprächsbereite Palästinenser gab.

Auch in diesem Buch, das ein differenziertes Psychogramm der Heldin einfühlsam zeichnet, geht es um die behutsame Annäherung zwischen Jugendlichen – der jüdischen Ich-Erzählerin Ella, die den Anschlag schwer traumatisiert überlebt hat, dem palästinensischen Jungen Maher, der die Familie der Attentäterin kennt, der kleinen Cousine der Attentäterin, Ranja, und dem Freund der Israelin, Etan, der noch keinen Araber persönlich kannte. Die Begegnung zwischen ihnen beseitigt manches Vorurteil, das sie bis dahin einander gegenüber hegten.
Um die schweren psychischen Folgen des Attentats zu bewältigen, ist die Erzählerin von der Idee besessen, mehr über die Attentäterin, eine junge palästinensische Studentin namens Nadira, zu erfahren, denn: „Wenn ich nicht weiß, warum sie das getan hat, werde ich vor euch allen Angst haben. Ich muss wissen, warum sie eine Ausnahme ist, verstehst du? Wenn nicht, werde ich von jedem Araber glauben, er könnte mich ermorden", sagt Ella zu Maher. Sie schreibt mit seiner Hilfe an die arabische Familie und fährt schließlich mit ihm in deren Heimatdorf, wo deren Haus von israelischen Soldaten zur Strafe gesprengt wurde. Die Familie wohnt nun bei ihren Verwandten im Haus der kleinen neuneinhalb Jahre alten Ranja, die auf Ellas Brief antwortet, dem ein Foto von ihr und der toten Jerus beigefügt war: „Ella, ich möchte dir noch etwas sagen. Dein Brief und das Foto von dir und deiner schwarzen Freundin, die gestorben ist, die Ärmste, haben mich daran erinnert, dass die Juden nicht nur Soldaten sind. Soldaten sehe ich schon seit Langem und ich habe Angst vor ihnen…"
Dies ist ein Buch, das zur Toleranz und Völkerverständigung aufruft. Es ist zwar schwer daran zu glauben, dass es im Nahen Osten doch noch zu einem Frieden kommen kann, doch die Botschaft der Autorin Verete-Zehavi sollte nicht ungehört bleiben. Man sollte Bücher wie diese vor allem ins Arabische übersetzen, es bleibt aber zu hoffen, dass es auch auf der arabischen Seite Autoren gibt, die solche Bücher schreiben, um dem alltäglichen Judenhaß, der insbesondere in den arabischen Medien und Schulbüchern bis heute verbreitet wird, entgegenzuwirken.

Elvira Grözinger, Berlin

Sprachen

Erika Timm/Gustav Adolf Beckmann: Etymologische Studien zum Jiddischen. Zugleich ein Beitrag zur Problematik der jiddischen Südost- und Ostflanke (= jidische schtudies, Bd. 13). Buske: Hamburg 2006. 183 S., 42 €.

Das Ziel vieler Arbeiten Erika Timms ist es, die Thesen von Solomon Birnbaum Bin-Nun sowie Max und Uriel Weinreich von dem West-Ost-Kontinuum des Jiddischen, die seinerzeit nur ansatzweise gestützt werden konnten, anhand eines umfangreichen lexikalischen Materials zu erhärten. Sie untersucht dazu in erster Linie solche Elemente der deutschen Komponente des heutigen (Ost)jiddischen, die schon in (sehr) alten jiddischen Quellen nachweisbar sind und bei denen das Deutsche und das Jiddische semantisch oder in der Wortbildung verschiedene Wege gegangen sind.

Das vorliegende Buch, in dem sich die Autoren – eine Jiddistin und ein Romanist – u. a. mit den Thesen Paul Wexlers zur „Relexifikation" auseinandersetzen – Wexler zählt Jiddisch der slavischen Sprachfamilie zu, was von den Autoren und vielen Jiddisten als abenteuerlich abgelehnt wird – befasst sich hauptsächlich mit drei Wörtern, die nach Meinung der Autoren „von einigem mentalitätsgeschichtlichen Interesse für das Studium des europäischen Judentums" sind, was man uneingeschränkt bejahen kann. Es handelt sich um die Wörter „Ghetto", „dawenen" (beten) sowie „katowès", für welche jeweils mehr als ein Dutzend Etymologien vorgeschlagen wurden.

Der eine Hauptteil des Buches, der sich dem Wort Ghetto widmet, führt es, wie inzwischen allgemein eingebürgert, auf die Bezeichnung für die ehemalige venezianische Gießerei zurück. Seit 1516 wurden die Juden Venedigs in diesen Stadtteil, Ghetto nuovo genannt, zwangseingewiesen. Die Bezeichnung für dieses nunmehr abgesonderte Judenviertel, welches zudem „wie ein Kastell ist und sich deshalb nachts auch von draußen leicht absperren und bewachen lässt" (S. 10), hat bis heute ihre Bedeutung erhalten. Die venezianisch-toponymische Etymologie halten die Autoren für die einzig mögliche und richtige, wiewohl das hebräische Wort „get" (Scheidung) in diesem Zusammenhang auch erörtert worden ist.
Besondere etymologische Probleme bereitet jedoch das Wort „dawenen", obwohl es ein zentraler Ausdruck aus dem Bereich traditioneller jüdischer (aschkenasischer) Frömmigkeit ist. Das sporadisch nordostjiddische Wort „dojnen" (doenen, tönen oder singen) hängt damit zusammen aber auch das arabische „du‘ā", ein im ganzen islamischen Raum bekanntes Wort für das situationsgebundene Gebet sowie das aramäische „dawan" (seinen Glauben bekennen). Die Autoren favorisie-

ren hingegen die Etymologie vom hebräischen „dowew" (die Lippen bewegen, beten, reden, murmeln), wobei sie bei Mendele Mojcher Sforim, dem Klassiker der modernen jiddischen Literatur eine gewisse Bestätigung finden. In der hebräischen Fassung des Mendeleschen „Dos wintschfingerl" (Be-emek ha-bacha) steht das Wort „dovev" im Sinne von beten.
Das dritte untersuchte Wort „katowès" wird schon in vielen älteren jiddischen und hebräischen Schriften (katavot) mit „Späße treiben" und „Scherzschriften verfassen" in Zusammenhang gebracht, etwa am Hanukka- und insbesondere am Purim-Fest. Die Autoren sehen auch hierbei ihre These bestätigt: „auf exemplarische Weise, wie man für das rezente Ostjiddisch aus dem Westjiddischen lernen kann – so wie es Max Weinreich und Salomo Birnbaum ihr Leben lang vorexerziert haben unter der überdachenden Idee der letztlich einen aschkenasischen Kultur".
Die Autoren betrachten ihre Recherchen als einen weiteren Schritt zur Erforschung der oft verwickelten Etymologie jiddischer Wörter, jedoch keineswegs als das letzte Wort, denn die Materie ist komplizierter als sie auf den ersten Blick erscheint. Der lockere, ja humorvolle Zugang zu dieser informativen und spannenden sprach-, kultur- und mentalitätsgeschichtlichen Untersuchung macht das kleine Büchlein, trotz eines erheblichen Anteils an fachspezifischen linguistischen Erörterungen, zu einer ebenso vergnüglichen wie lehrreichen Lektüre, die sprachliche wie geographische Grenzen überwindet: „Einmal in die große Problematik der jiddischen Südost- und Ostflanke hineingezogen, haben wir uns im ‚Anhang' zwanglos noch mit einigen jiddischen Wörtern von nicht-indoeuropäischer und zugleich nicht-hebräisch-aramäischer Herkunft beschäftigt. Einem angenehmen Küchengeruch nachgehend, haben wir dabei schließlich die Turfan-Oase im heutigen Nordwest-China, ja die Insel Bali erreicht." Hier meinen die Autoren ihre Suche nach den Ursprüngen des jiddischen Wortes „lokschn", Nudeln.

Elvira Grözinger, Berlin

Korrektur zu PaRDeS, Heft 14 (=Jiddische Quellen)

In der Doppelrezension von Maria Kühn-Ludewig über Andrea Löw: Juden im Getto Litzmannstadt, Göttingen 2006 und Die Chronik des Gettos Lodz/Litzmannstadt. Hg. v. Sascha Feuchert, Erwin Leibfried, Jörg Riecke, Göttingen 2007 muss es auf S. 214 mittig (PaRDeS, Heft 14) „eine unangemessene Verkürzung" statt wie abgedruckt „eine angemessene Verkürzung" heißen.

MITTEILUNGEN

Mitgliederversammlung der Vereinigung für Jüdische Studien am 6.3.2009

Die diesjährige Mitgliederversammlung der Vereinigung für Jüdische Studien fand am 6.3.2009 in den Räumen der Jüdischen Gemeinde in der Fasanenstraße statt. Nach der Entlastung des alten Vorstandes wurde der neue Vorstand gewählt. Dieser setzt sich nun zusammen aus Prof. Dr. Susanne Talabardon (Universität Bamberg, 1. Vorsitzende), Prof. Dr. Manfred Voigts (Universität Potsdam, 2. Vorsitzender), Dr. Hans-Michael Haußig (Universität Potsdam, Schatzmeister), Prof. Dr. Rafael Arnold (Universität Paderborn, 1. Beisitzer), Nathanael Riemer (Universität Potsdam, 2. Beisitzer).

Mitgliederinformationen

Wir bitten die Mitglieder darum, Ihre Post- und Emailadressen Dr. Hans-Michael Haußig mitzuteilen:
haussig@uni-potsdam.de

Mitglieder der Vereinigung für Jüdische Studien e.V., die ihren Mitgliedsbeitrag für die letzten Jahre noch nicht entrichtet haben, werden gebeten, den Mitgliedsbeitrag von 20 Euro jährlich auf folgendes Konto zu überweisen:

Vereinigung für Jüdische Studien e.V.,
Deutsche Bank Berlin, BLZ 100 700 24,
Konto-Nr. 480 24 19BLZ 100 700 24, Konto-Nr. 480 24 19

Reihe *Pri ha-Pardes*

Pri ha-Pardes (Früchte des Obstgartens) ist eine Reihe der Vereinigung für Jüdische Studien e.V., welche in Verbindung mit dem Institut für Jüdische Studien der Universität Potsdam publiziert wird. Pri ha-Pardes möchte kleineren wissenschaftlichen Studien, Forschungen am Rande der großen Disziplinen und exzellenten Masterarbeiten eine Publikationsplattform bieten.

In dieser Reihe erschienen:

Band 1 Heidenhain, Brigitte: Juden in Wriezen : Ihr Leben in der Stadt von 1677 bis 1940 und ihr Friedhof. Potsdam 2007.
ISBN 978-3-939469-39-1Universitätsverlag Potsdam

Im ersten Band dieser Reihe zeichnet Brigitte Heidenhain die Geschichte der Juden in Wriezen nach, welche 1677 einsetzte und 1940 mit ihrer Vertreibung und Ermordung endete. Zahlreiche, zumeist bislang unbeachtete Quellen des 18. und 19. Jahrhunderts aus brandenburgischen und Berliner Archiven lassen die Auswirkungen der preußischen Judenpolitik im Leben des Einzelnen und der Gemeinde lebendig vor uns erstehen. Im 18. Jahrhundert war die Existenz der Wriezener Juden vom Kampf um die Aufenthaltserlaubnis und gegen drohende Verarmung geprägt. Die im 19. Jahrhundert neu gewonnene Niederlassungsfreiheit brachte eine Vergrößerung der jüdischen Gemeinde mit sich und gegen Ende des Jahrhunderts eine leichte Verbesserung der wirtschaftlichen Lage.

Über das schnelle und vollständige Ende jüdischen Lebens in Wriezen nach 1938 gibt es kaum schriftliche Informationen. Die wichtigste Quelle ist die Datenbank der Gedächtnisstätte JadwaSchem in Jerusalem. In ihr wird die Erinnerung an 56 namentlich bekannte ermordete Wriezener Juden aufbewahrt. Der Band wird mit der Beschreibung des seit 1730 existierenden jüdischen Friedhofes und der Erfassung der hebräischen Grabinschriften abgeschlossen.

Band 2 Voigts, Manfred (Hrsg.): „Freie wissenschaftliche Vereinigung“ – Zwei Taschenbücher der anti-antisemitischen Studentenorganisation an der Berliner Universität von 1908 und 1931. Potsdam 2008.
ISBN 978-3-940793-30-0Universitätsverlag Potsdam

Die Freie Wissenschaftliche Vereinigung (FWV) wurde 1881 als Studentenorganisation an der Berliner Universität – der heutigen Humboldt-Universität – gegründet und bestand bis zu ihrer Auflösung im Jahre 1933. Diese Studentenorganisation hatte es sich zum Ziel gesetzt der sich im Zuge des ‚Berliner Antisemitismus-

Streites' ausbreitenden judenfeindliche Stimmung an den Universitäten entgegenzutreten und wurde dabei von bedeutenden Professoren wie zum Beispiel Theodor Mommsen und Rudolf Virchow unterstützt. Für viele späteren herausragende Persönlichkeiten war die Freie Wissenschaftliche Vereinigung der Ort der ersten Selbstverwirklichung – unter ihnen befanden sich Jakob van Hoddis, Kurt Hiller und Wilhelm Fliess. In den von der FWV organisierten Vorträgen sprachen viele namhafte Persönlichkeiten der Zeit zu aktuellen gesellschaftlichen, politischen und kulturellen Fragen.

Die beiden hier erstmals neu herausgegebenen Taschenbücher der FWV aus den Jahren 1908 und 1931 enthalten neben Selbstdarstellungen des Vereins, Artikeln zu zeitgenössischen Diskursen auch die Namen und Themen der Vortragsredner und machen sie somit zu wichtigen kulturhistorischen Dokumenten des Kaiserreiches und der Weimarer Republik. Die Geschichte der Studentenorganisation, ihre Bedeutung innerhalb der deutschen Universitätsgeschichte und die Rolle einzelner Mitglieder werden in wissenschaftlichen Artikeln gewürdigt.

Band 3 Christoph Kühn: Jüdische Delinquenten in der Frühen Neuzeit. Lebensumstände delinquenter Juden in *Aschkenas* und die Reaktionen der jüdischen Gemeinden sowie der christlichen Obrigkeit. Potsdam 2008. ISBN 978-3-940793-31-7 Universitätsverlag Potsdam

Im dritten Band der Reihe Pri ha-Pardes beleuchtet Christoph Kühn das Leben jüdischer Delinquenten im frühneuzeitlichen Deutschland. Jüdische Delinquenten lebten – in unterschiedlichem Maße – am Rande sowohl der christlichen als auch der jüdischen Gesellschaft. Diese doppelte Marginalisierung wird in dem vorliegenden Band untersucht.

Die Frühe Neuzeit ist eine Epoche, in der sich das jüdische Leben meist außerhalb urbaner Zentren abspielte, die Epoche des Landjudentums. Ein Resultat ökonomischer und sozialer Restriktionen waren umherziehende Gruppen von Betteljuden, aus denen sich wiederum Teile der jüdischen Delinquenten rekrutierten. Jüdische Sozialeinrichtungen waren für die oft überregional agierenden delinquenten Juden eine lebensnotwenige Infrastruktur. Jedoch nicht alle Delinquenten gehörten zu den Nichtsesshaften.

Die Verbundenheit zur jüdischen Gemeinschaft blieb meist bestehen, auch wenn das „Gaunerleben" nicht immer von großer Frömmigkeit geprägt war. Für jüdische Gemeinden war es nicht einfach, zwischen ehrbaren und delinquenten Juden zu unterscheiden. Im Falle einer Missetat reichten die Reaktionen von öffentlicher Rüge bis zum großen Bann. Seitens der christlichen Obrigkeit wurden

gegen Juden keine spezifischen Strafen verhängt, obgleich negative Vorstellungen von einer „typisch jüdischen" Delinquenz virulent waren.

Band 4 Vorpahl, Daniel: ‚Es war zwar unrecht, aber Tradition ist es'. Der Erstgeburtsrechts- und Betrugsfall der Brüder Jakob und Esau. Potsdam 2008. ISBN 978-3-940793-32-4 Universitätsverlag Potsdam

Der Erstgeburtsstreit der Brüder Jakob und Esau wird seit jeher ethnologisch rezipiert und diente von frühester Zeit an, sowohl auf jüdischer als auch auf christlicher Seite, in vielfacher Auslegung als Grundlage religiöser und ‚politischer' Identitätsbildung. Im Zuge dieser Deutung geriet jedoch die Frage in den Hintergrund, weshalb Gott ausgerechnet den ‚Betrüger' Jakob zum dritten Stammvater Israels erwählt.

Im vorliegenden vierten Band dieser Reihe stellt sich Daniel Vorpahl genau diesem Problem und klärt in einer ausführlichen exegetischen Untersuchung der biblischen Jakob-Esau-Erzählung Hintergründe, Verlauf und Bedeutung des Betrugsfalls sowie dessen Folgen. Anhand zentraler Bestandteile dieser Tradition, wie dem Motiv des Brüderstreits, der Begriffe Erstgeburtsrecht, Segen und Verheißung, wird darüber hinaus die Stellung der Jakob-Esau-Erzählung innerhalb der gesamten Vätergeschichte beleuchtet. Dabei werden nicht nur die begründeten Umstände Jakobs Erwählung erläutert, sondern vor allem auch die sozial-ethische Relevanz der Jakob-Esau-Tradition veranschaulicht.

Band 5 Denz, Rebekka: Bundistinnen. Frauen im Allgemeinen Jüdischen Arbeiterbund („Bund") dargestellt anhand der jiddischen Biographiensammlung „Doires Bundistn". Potsdam 2009. ISBN 978-3-940793-58-4 Universitätsverlag Potsdam

Im fünften Band der Reihe Pri ha-Pardes skizziert Rebekka Denz die Geschichte von Frauen im Allgemeinen Jüdischen Arbeiterbund („Bund") seit seiner Gründung 1897 bis zum Jahr 1939. Durch das Prisma der gewählten Hauptquelle – die Frauenbiographien der „Doires Bundistn", einer jiddischsprachigen Biographiensammlung verfasst von Mitgliedern des „Bund" – werden das Mitwirken und die Bedeutung von Frauen in dieser sozialistischen, jiddischistischen Bewegung Ost(mittel)europas dargestellt. Zudem wird ein erster Versuch unternommen, diesen Teil der bundischen Parteigeschichtsschreibung hinsichtlich ihrer (Re-) Konstruktionsprinzipien zu lesen.

Die Arbeit gliedert sich dabei analog zum bundischen Selbstverständnis und der geographischen Verschiebung seines Hauptwirkungsfeldes in zwei Teile: Frauen

im „Russischen Bund“ (1897-1917) und Frauen im „Polnischen Bund“ (1918-1939). Die Auswirkungen der unterschiedlichen historischen Kontexte auf lebensweltliche Aspekte, Tätigkeiten in Bewegung und Partei sowie Tendenzen der Lebensgestaltung der Bundistinnen werden anhand von drei Vergleichskapiteln aufgezeigt; weitere Einzelkapitel behandeln zeitspezifische Aspekte. Die Instabilität der Lebensverhältnisse für die Mitglieder im illegalen „Russischen Bund“ bzw. die größere Stabilität in der Zeit des „Bund“ in Polen als legale Partei bilden wichtige, bislang vernachlässigte Faktoren bei der Betrachtung der weiblichen Lebensmuster.

AUTORINNEN UND AUTOREN DES HEFTES

Michael Dallapiazza, geboren 1954, ist Professor für Germanische Philologie und Deutsche Literatur an der Universität Urbino und leitet dort das Centro Studi di Cultura Ebraica.

Rebekka Denz, MA, studierte Jüdische Studien und Geschichte in München, Potsdam und an der Freien Universität Berlin. Sie promoviert zum Thema „Jüdische Sozialistinnen in Deutschland und Polen im Spiegel ihrer publizistischen Tätigkeit (1918-1939)". Sie ist Mitbegründerin und Herausgeberin des Online-Netzwerks *bundism.net. A network devoted to research on the Jewish Labor Bund.*

Anat Feinberg, Prof. Dr., ist Honorarprofessorin im Fachbereich Hebräischeund Jüdische Literatur an der Hochschule für Jüdische Studien in Heidelberg.

Yona Ginsberg is a retired Professor of Sociology at Bar-Ilan University, Israel. She received her Ph.D. at Harvard University In Cambridge, Massachusetts, USA. Her main research interests are cities and neighbourhoods as well as housing problems. In recent year she studied gentrification, urban revitalization and the use of public spaces in cities.

Elvira Grözinger, Dr. phil., Literaturwissenschaftlerin, studierte englische und französische Philologie an der Hebräischen Universität Jerusalem, Übersetzungswesen und Germanistik in Heidelberg sowie Germanistik und Judaistik in Frankfurt am Main. Autorin zahlreicher Bücher und Aufsätze zu jüdischen Literaturen in mehreren Sprachen, u.a. zuletzt "Under the Red Banner: Yiddish Culture in Communist Countries in the Postwar Era" (zus. mit Magdalen Ruta), Harrassowitz Wiesbaden 2008. Lehrbeauftragte für jiddische Sprache und Literatur an der FU Berlin.

Karl E. Grözinger, Prof. emeritus Dr., war bis 2007 Professor für Religionswissenschaft (Jüdische Religionsgeschichte) und Direktor des Zentrums für Jüdische Studien der Universität Potsdam.

Gisela Hartwieg, Dipl. Bibl., Dipl. Soz., sammelt Publikationen zu Recherche und Restitution jüdischer Bücher in Bibliotheksbeständen und korrespondiert bzw. rezensiert dazu.

William Hiscott, MA, ist wissenschaftlicher Mitarbeiter im GIF-Projekt „The Emergence of the Modern Jewish Book Market and its Creators, 1755-1812" und

promoviert über Saul Aschers Philosophie und Publizistik am Institut für Philosophie der Universität Potsdam.

Eberhard Jäckel, geb. 1929, emeritierter Professor für Neuere Geschichte an der Universität Stuttgart. Veröffentlichungen u.a. „Hitlers Weltanschauung“ (1969, Neuausgabe 1981), „Hitlers Herrschaft“ (1986), „Das deutsche Jahrhundert“ (1996), mit Otto Dov Kulka (Hg.), „Die Juden in den geheimen NS-Stimmungsberichten 1933-1945“ (2004).

Grażyna Jurewicz, MA, studierte Jüdische Studien, Philosophie und Religionswissenschaften in Potsdam, Prag und Warschau, promoviert zum Thema „Der Begriff der Bestimmung des Menschen im Werk Moses Mendelssohns“.

Robert Jütte, Leiter des Instituts für Geschichte der Medizin der Robert Bosch Stiftung. Honorarprofessor an der Universität Stuttgart. Mitherausgeber der Zeitschrift „Aschkenas“. Seit 2007 Vorsitzender der Gesellschaft zur Erforschung der Geschichte der Juden e. V.

Ulrich Knufinke, Dr.-Ing., lebt als Architekturhistoriker und Publizist in Braunschweig. Seine Dissertation „Bauwerke jüdischer Friedhöfe in Deutschland“ ist 2007 erschienen, seitdem arbeitet er an der Erforschung der Synagogenarchitektur in Deutschland seit 1945.

Admiel Kosman, Prof. Dr., ist Professor am Institut für Religionswissenschaft, lehrt am Institut für Jüdische Studien sowie als akademischer Direktor des Abraham-Geiger-Kollegs den Schwerpunkt Rabbinische Studien, Halacha und Liturgie.

Rick Kuhn, Dr., is a Reader in Political Science at the Australian National University. He is the author of *Henryk Grossman and the Recovery of Marxism* (Urbana and Chicago 2007), which won the Isaac and Tamara Deutscher Prize in 2007, and the editor of *Class and Struggle in Australia* (Frenchs Forest 2005).

Philipp Messner, MA, studierte Kulturwissenschaft an der Humboldt-Universität zu Berlin und Jüdische Studien an der Universität Potsdam.

Nir Mualam, LLB, MPhil, is a Phd candidate at the Technion - Israel Institute of Technology - in the department of architecture and town planning. He holds a degree in law from Tel Aviv University and a degree in planning from Cambridge University. He has worked as a legal advisor for Tel Aviv's local planning authority.

Matthias Pasdzierny studierte Schulmusik, Musikwissenschaft und Germanistik in Stuttgart, Hildesheim und Krakau. Seit 2007 ist er wissenschaftlicher Mitarbeiter an der Universität der Künste Berlin. Zurzeit arbeitet er an einer Dissertation zur Remigration von Musikschaffenden aus dem Exil nach Westdeutschland nach 1945.

Nathanael Riemer, MA, ist wissenschaftlicher Mitarbeiter am Institut für Religionswissenschaft der Universität Potsdam, Schwerpunkt Rabbinische Studien (Halacha und Liturgie).

Anita Shapira is the Ruben Merenfeld Professor in the Study of Zionism at Tel Aviv University, former dean of the faculty of Humanities and head of the Rabin Center, Shapira is currently the Chair of the Chaim Weizmann Institute for the Study of Zionism and Israel. She specializes in modern and contemporary Jewish history, especially in social and cultural history and questions of identity. She published numerous books and articles on the history of Zionism, the Jewish community in Palestine and the state of Israel. She is the co-editor of the Journal of Israeli History. She was awarded the Herzl Prize and the Israel Prize in Jewish History, 2008.

Michał Szulc, MA, studierte Geschichte in Gdańsk, Tübingen und Florenz. Er promoviert zum Thema: Die Emanzipation der Juden in Danzig.

Martin Ulmer, Kulturwissenschaftler und Historiker, Dissertation über „Antisemitismus im öffentlichen Diskurs und im Alltag in Stuttgart 1871-1933“ am Ludwig-Uhland-Institut für Empirische Kulturwissenschaft an der Universität Tübingen, freiberufliche wissenschaftliche Tätigkeit für Yad Vashem Archive und zur jüdischen Regionalgeschichte, Antisemitismus sowie Gedenkkultur, Lehrbeauftragter und Leiter der AG „Jüdische Studien“ am Ludwig-Uhland-Institut.

Sarah Wittkopf, MA, studierte Jüdische Studien und Geschichte in Potsdam und Tel Aviv. Sie lebt in Berlin-Kreuzberg und leitet ein Projekt zur interkulturellen Bildung.

PaRDeS, die Zeitschrift der Vereinigung für Jüdische Studien e.V., möchte die fruchtbare und facettenreiche Kultur des Judentums sowie seine Berührungspunkte zur Umwelt in den unterschiedlichen Bereichen dokumentieren. Daneben dient die Zeitschrift als Forum zur Positionierung der Fächer Jüdische Studien und Judaistik innerhalb des wissenschaftlichen Diskurses sowie zur Diskussion ihrer historischen und gesellschaftlichen Verantwortung.

PaRDeS. Journal of the Association of Jewish Studies e.V.
The journal aims at documenting the fruitful and multifarious culture of Judaism as well as its relations to its environment within diverse areas of research. In addition, the journal is meant to promote Jewish Studies within academic discourse and discuss its historic and social responsibility.

ISSN 1614-6492
ISBN 978-3-86956-012-0